33

ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE FILOSOFÍA

Filosofía iberoamericana del siglo xx I
Filosofía teórica e historia de la filosofía

Edición de Reyes Mate, Osvaldo Guariglia y León Olivé

Editorial Trotta
Consejo Superior de Investigaciones Científicas

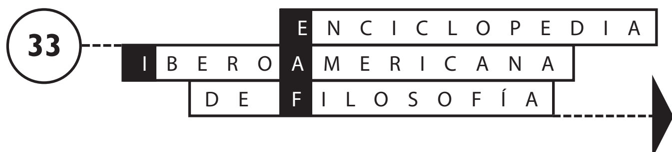


Filosofía iberoamericana del siglo XX

Filosofía iberoamericana del siglo XX
Volumen 1. Filosofía teórica e historia de la filosofía

Edición de Reyes Mate, Osvaldo Guariglia y León Olivé

Editorial Trotta
Consejo Superior de Investigaciones Científicas



Catálogo general de publicaciones oficiales
http://publicacionesoficiales.boe.es/



EDITORIAL TROTTA



Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

Editorial CSIC
Vitruvio, 8. 28006 Madrid
Teléfono: 91 562 96 33
Fax: 91 562 96 34
http://editorial.csic.es (correo: publ@csic.es)

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN TROTTA: 978-84-87699-48-1 (Obra completa)
ISBN TROTTA: 978-84-9879-596-7 (vol. 33) [edición electrónica]

ISBN CSIC: 978-84-00-09947-3 (Obra completa) [edición electrónica]
ISBN CSIC: 978-84-00-09958-9 (vol. 33) [edición electrónica]
NIPO: 723-15-107-X [edición electrónica]

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es un proyecto de investigación y edición, puesto en marcha por el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid), el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Autónoma de México y el Centro de Investigaciones Filosóficas (Buenos Aires), y realizado por filósofos que tienen el español por instrumento lingüístico.

Existe una pujante y emprendedora comunidad filosófica hispanoparlante que carece, sin embargo, de una obra común que orqueste su plural riqueza y contribuya a su desarrollo. No se pretende aquí una enciclopedia de filosofía española, sino articular la contribución de la comunidad hispanoparlante a la filosofía, sea mediante el desarrollo cualificado de temas filosóficos universales, sea desentrañando la modalidad de la recepción a esos temas filosóficos en nuestro ámbito lingüístico.

La voluntad del equipo responsable de integrar a todas las comunidades filosóficas de nuestra área lingüística, buscando no solo la interdisciplinariedad sino también la internacionalidad en el tratamiento de los temas, nos ha llevado a un modelo específico de obra colectiva. No se trata de un diccionario de conceptos filosóficos ni de una enciclopedia ordenada alfabéticamente, sino de una enciclopedia de temas monográficos selectos. La monografía temática permite un estudio diversificado, como diverso es el mundo de los filósofos que escriben en español.

Queremos dejar constancia del agradecimiento debido a quienes formaron parte del Comité Académico, haciendo posible este proyecto, y que han fallecido: Carlos Alchourrón, Ezequiel de Olaso, J. L. López Aranguren, Fernando Salmerón, Javier Sasso, Guillermo Hoyos, David Sobrevilla, Luis Villoro y Humberto Giannini.

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es el resultado editorial de un Proyecto de Investigación financiado en su día por la Comisión Interministerial de Ciencia y Tecnología y por la Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Educación y Ciencia. Contó también con la ayuda de la Consejería de Educación y Cultura de la Comunidad de Madrid.

CONTENIDO

PRESENTACIÓN

Reyes Mate, Osvaldo Guariglia y León Olivé

1. Con este volumen doble dedicado a «la filosofía iberoamericana del siglo XX», la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía concluye el proyecto editorial que nació hace algo más de veinticinco años. Hablamos de proyecto editorial para dar a entender que la publicación de una obra colectiva era la cara editorial de un proyecto más ambicioso cuyo reverso consistía en contribuir a la creación de una comunidad filosófica iberoamericana.

El susodicho proyecto nació de una reflexión práctica y, también, teórica. La razón práctica era el simple hecho de que no hubiera una enciclopedia de filosofía en español, pese al número de hablantes de esta lengua, tal y como las encontramos en inglés, francés o alemán. La razón teórica se escondía en la leyenda urbana de que el hispanohablante solo filosofa creativamente haciendo literatura. Unamuno se hacía eco de ello en un breve ensayo, «Sobre la filosofía española», donde dice que «por lo que se hace a este nuestro pueblo español, no sé que nadie haya formulado sistemáticamente su filosofía». Y si decimos que cada pueblo tiene su filosofía, «lo cierto es que hasta ahora no se nos ha revelado que yo sepa sino fragmentariamente, en decires, en obras literarias como *La vida es sueño* o el *Quijote* o *Las Moradas* y en pasajeros vislumbres de pensadores aislados»[1]. Esta opinión, ampliamente compartida por muchos colegas, era eco de otro tópico filosófico que recogía Heidegger en su famosa entrevista concedida en 1966 y publicada póstumamente en *Der Spiegel* el 31 de mayo de 1976. El filósofo alemán se plantea, en un determinado momento, la necesidad de un nuevo pensamiento que permita

1. M. de Unamuno, *Ensayos* I, Aguilar, Madrid, 1958, p. 555.

establecer una relación libre con el mundo técnico. A la pregunta de si esa enorme tarea es un asunto de alemanes responde Heidegger: «Pienso en el particular e íntimo parentesco de la lengua alemana con la lengua de los griegos y con su pensamiento. Esto me lo confirman hoy una vez y otra los franceses. Cuando empiezan a pensar, hablan alemán; aseguran que no se las arreglan con su lengua»[2]. Ahí se ve que lo de pensar, pensar, solo en griego o alemán.

Aunque existen otras interpretaciones más condescendientes —que ven en las palabras de Heidegger una invitación a otros modos de pensar que no sean el de la pregunta por el ser del ente—, lo cierto es que Heidegger no está solo en esta desconfianza por el filosofar en lenguas latinas. Tras él podemos divisar la mano de Hegel quien, en el prólogo a la *Filosofía de la historia*, ya decía que el *Weltgeist* es centroeuropeo. Tenía claro que los pueblos latinos y semitas que uno se encuentra cruzando los Pirineos eran, al igual que los aborígenes americanos, parte de la prehistoria. Si querían entrar en la historia tenían que autodisolverse como culturas y seguir las huellas y consignas del *Weltgeist*, que era «germánico y protestante».

Los textos de Hegel sobre España o América Latina no se andan con contemplaciones. He aquí un par de muestras: «De América y su cultura, especialmente por lo que se refiere a México y Perú, es cierto que poseemos noticias, pero nos dicen precisamente que esa cultura tenía un carácter del todo natural, destinado a extinguirse tan pronto como el Espíritu se le aproximara»[3]. Ahí asoma un pesado juicio de valor: América se encuentra en la pre-historia, incluso es un momento de la naturaleza. Como tal tiene futuro si abandona su pasado y se incorpora a la historia del Espíritu. Esa incorporación se produce mediante la disolución del propio espíritu y la asunción del que viene de fuera. Sobre quién o qué sea ese espíritu que disuelve la prehistoria y encarna la historia, no hay duda: «El Espíritu germánico es el Espíritu del Nuevo Mundo cuyo fin es la realización de la verdad absoluta, como autodeterminación absoluta de la verdad, que tiene por contenido su propia forma absoluta». Pero nosotros no pensábamos que hubiera una incapacidad congénita ni que el español tuviera que refugiarse en formas menores del pensar. A ese reto teórico quisimos responder con nuestros escritos.

2. M. Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana. El rectorado. Entrevista del Spiegel*, Tecnos, Madrid, 1989, 80. El texto alemán puede verse en G. Neske y E. Kettering (eds.), *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Neske, Pfullingen, 1988.

3. G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 12, 107-108.

Teníamos claro desde el principio que la aventura no iba a ser fácil ni en su vertiente editorial ni en la otra, mucho más exigente. Hay que tener en cuenta que en aquel momento muchos no nos conocíamos, ni nos leíamos. Las grandes figuras eran conocidas y reconocidas pero había notables pensadores que no trascendían fuera de su universidad o país. Desconocíamos lo que se hacía en cada lugar sin olvidar el extendido prejuicio de que mejor un mal libro en inglés o alemán que un buen libro en nuestra lengua.

A favor teníamos el buen nivel medio que había alcanzado la filosofía en español y un difuso deseo de hacer algo juntos que se manifestaba en los encuentros tanto nacionales como internacionales. La chispa podía saltar en cualquier momento y saltó en la ciudad mexicana de Toluca en octubre del año 1987. Allí se celebraba a la sazón el IV Congreso Nacional de Filosofía, presidido por Juliana González. Su buena gestión hizo que nos encontráramos en ese congreso un buen número de filósofos provenientes de diferentes países de habla hispana. Fernando Salmerón, que había pasado unos meses antes por Madrid, nos animó a muchos que no habíamos asistido a ningún encuentro anterior a que fuéramos. Pudimos apreciar, junto al carácter verdaderamente internacional del congreso mexicano, el nivel de la filosofía que allí se exponía, así como el considerable camino recorrido por muchos de los participantes que, ya por entonces, se leían, se discutían y se apreciaban.

De una manera natural empezó a bullir la idea de que «algo había que hacer entre todos». Se habían hecho muchas cosas entre individuos concretos, entre universidades y departamentos, entre familias filosóficas. Faltaba una obra común, escrita, aunque también esa, al parecer, era una idea que venía de atrás.

A lo largo de la semana que duró el congreso quedó claro que ese proyecto, de llevarse a cabo, tenía que pivotar sobre el Instituto de Investigaciones Filosóficas de México, el Centro de Investigaciones Filosóficas de Buenos Aires y el Instituto de Filosofía del CSIC, cuyos directores respectivos eran León Olivé, Osvaldo Guariglia y Javier Muguerza. El último día del Congreso, Fernando Salmerón nos invitó a regresar a México D. F. en su coche a J. Muguerza, que era el director del Instituto de Filosofía de Madrid, a L. Olivé, director del Instituto de Investigaciones Filosóficas de México y a Reyes Mate, presidente del Patronato del Instituto de Filosofía del CSIC. Recuerdo la insistencia con la que, durante el almuerzo, nos insistía en dos notas que debían dominar el proyecto: la calidad de las colaboraciones y el principio democrático en la toma de decisiones. Había que contar con los mejores de cada tema, procurando un cierto equilibrio

regional para que el resultado final fuera representativo de toda la geografía hispanohablante, y la toma de decisiones debía estar presidida por un extremo sentido democrático. El apoyo de Fernando Salmerón fue decisivo no solo por su autoridad moral sino también porque entroncaba la posible nueva actividad con una tradición filosófica que se remontaba a José Gaos para la que pensar en español había sido ya objeto de una rica reflexión.

2. El proyecto encontró apoyo institucional y económico por parte del Ministerio de Educación y Ciencia del Gobierno Español. Tanto el entonces titular de la cartera, José María Maravall, como el secretario general del Plan Nacional de Investigación, Emilio Muñoz y el secretario general del Ministerio, Alfredo Pérez Rubalcaba, dispusieron lo necesario para que la Enciclopedia se pudiera poner en marcha.

Había que hacer el plan y de acuerdo con los criterios de Salmerón, es decir, asegurando la calidad y la democracia en la toma de decisiones. Esto de la democracia era una característica singular que iba a distinguir este proyecto de cualquier otro que fuera un mero proyecto editorial. Una editorial puede permitirse el lujo de salvar la calidad apostando por un director competente que decide sin contar con nadie. La EIAF, por el contrario, era algo más que un proyecto editorial, era un experimento en el que participantes muy diferentes, con criterios e intereses muy dispares, querían hacer una obra común con «lo mejor de cada casa», a sabiendas de que nadie como uno mismo conoce la suya. Tenía que ser un proyecto conjunto.

Para la elaboración del proyecto inicial se reunieron en Madrid, en marzo de 1988, León Olivé, Osvaldo Guariglia y Reyes Mate. Tras examinar propuestas y sugerencias provenientes de Javier Muguerza, Miguel Ángel Quintanilla y José María González, se acordó un primer documento en el que se decía entre otras cosas:

Durante el pasado cuarto de siglo los países de habla española recibieron distintas influencias tanto de Europa como de América del Norte en materia de Filosofía. Muchos de los que hoy son catedráticos e investigadores obtuvieron sus grados académicos en Alemania, Inglaterra, Francia, Bélgica, Estados Unidos, etc., o realizaron en esos países estudios de posgrado. Como resultado de esas diversas orientaciones, amén de la influencia española en los países latinoamericanos, surgió una amplia gama de tendencias y corrientes, que han interactuado entre sí, a veces polémicamente, pero que han terminado por constituir una comunidad con apreciable grado de originalidad, autonomía y nivel científico.

La carencia de una obra común, que articule a todos estos especialistas de las diversas corrientes, hace que en el momento actual no se perciba la existencia de esta inquieta y emprendedora comunidad, ni se pueda apreciar la manera en que se ha desarrollado un lenguaje filosófico con muchos rasgos comunes, el cual amalgama la tradición española con las innovaciones requeridas por la nueva problemática e instrumentario conceptual. El presente proyecto se propone enmendar esta carencia a la par que intensificar, desarrollar y consolidar los contactos institucionales entre los filósofos de habla española a ambas márgenes del Atlántico.

Se creó un comité de dirección compuesto por Javier Muguerza, León Olivé, Osvaldo Guariglia, Miguel Ángel Quintanilla y Reyes Mate, los dos últimos en funciones de secretarios del proyecto, y un Comité Académico con la función de proponer «los temas que cubrir, tanto en los volúmenes monográficos como en los simposios, así como la selección de los colaboradores y participantes en ellos». Por parte mexicana se propuso a Fernando Salmerón y a Luis Villoro; por parte argentina, a Ezequiel de Olaso; por parte peruana, a David Sobrevilla; por parte española, a José Luis López Aranguren y a Elías Díaz. Pronto se complementó con los nombres de Ernesto Garzón Valdés y Carlos Alchourrón. El organigrama, además de la inevitable apelación a una «comisión asesora» que nunca vio la luz, se completaba con un secretariado administrativo a cargo de Pedro Pastur y del que en un tiempo formaron parte Ana Lizón, María Teresa Meruéndano y, en la actualidad, Francisco Maseda. También ha sido importante la colaboración de Antolín Sánchez Cuervo en la ejecución de los últimos volúmenes.

Una vez logrado este esqueleto estructural había que dar contenido al proyecto. A lo largo de todo un año cada país fue haciendo sus tanteos y propuestas: había quien pensaba en un diccionario, más que en una enciclopedia; no faltaba quien tenía *in mente* una obra en fascículos y hay propuestas que hablan de una quincena de títulos y cuatro obras colectivas que recogieran los minicongresos que habrían de celebrarse a lo largo de los cuatro o cinco años que debería durar el proceso... Muchos recordarán, por ejemplo, las reuniones sectoriales en el Instituto de Filosofía en las que se hacían planteamientos de subtemas y autores.

Todo ese material fue procesado por los secretarios del comité de dirección, Miguel Ángel Quintanilla y Reyes Mate, de suerte que el secretariado la pudo presentar en la reunión del comité académico tenida en febrero de 1990. Fue una propuesta que, salvo ligeras variantes, es la definitiva. Ahí aparecen ya los 34 volúmenes con sus

temáticas respectivas, se determina el método de trabajo y se aprueba los coordinadores de los primeros volúmenes.

Oficialmente la Enciclopedia aparece como proyecto de investigación, firmado por J. Muguerza (investigador principal), O. Guariglia, L. Olivé, M. Á. Quintanilla y R. Mate, financiado inicialmente por la Dirección General de Política Científica y Técnica, en concepto de «acción especial» y luego por la Comisión Interministerial de Ciencia y Tecnología y la susodicha Dirección General como tal proyecto de investigación. Y, llegados al capítulo de la financiación, obligado es reconocer la constante y generosa ayuda de la Consejería de Educación y Cultura de la Comunidad de Madrid durante varios años.

3. Aunque el proyecto no solo habla de publicación sino que incluye otras muchas actividades orientadas a la promoción de esa comunidad filosófica iberoamericana, su buque insignia era la publicación de la Enciclopedia. Había pues que resolver el problema de la edición. Entramos en contacto con la Sociedad Estatal del Quinto Centenario que decidió asumir como suya la obra. Llegamos a firmar un convenio según el cual ellos ayudaban parcialmente a la financiación del proyecto y decidían, en contrapartida, todo lo relativo a su publicación. Tras varios tanteos editoriales se optó por la editorial Trotta al tiempo que se hacía la propuesta al Servicio de Publicaciones del CSIC, que también entró como coeditor. La relación con el Quinto Centenario fue efímera pues se rompió tras la publicación de los cuatro primeros volúmenes. Luego se intentó la participación del Fondo de Cultura Económica que no prosperó, a pesar del interés que una y otra parte tuvieron en el proyecto.

A partir de 1990 la EIAF entra en su fase de lenta gestación material. En 1992 Miguel Ángel Quintanilla renuncia a su función de secretario ejecutivo y Javier Muguerza a la de investigador principal, asumiendo Reyes Mate una y otra tarea. Javier Muguerza pasa a coordinar el Comité Académico.

En diciembre de 1992, en la Casa de América, presentamos los dos primeros volúmenes del proyecto que, por decisión del Comité Académico, ha pasado a llamarse Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. La mesa estaba presidida por el Ministro español de Educación, Alfredo Pérez Rubalcaba, que nos había animado en los primeros momentos, siendo Secretario de Estado de Educación, y José Luis López Aranguren. El primer título publicado fue el de *Filosofía Iberoamericana en la época del encuentro*, y el segundo, *Concepciones de la ética*.

Desde entonces y a lo largo de estos veinte largos años han ido apareciendo los sucesivos volúmenes hasta llegar al último que aquí presentamos.

El Comité Académico se fue enriqueciendo con nuevas incorporaciones. A partir, en efecto, del volumen 3 (1993) aparecen los nombres del colombiano Guillermo Hoyos, del chileno Humberto Giannini y del uruguayo-venezolano, Javier Sasso. Y desde el volumen 15 (1998), los de Juliana González y Pedro Cerezo. Entretanto han fallecido Carlos Alchourrón, Ezequiel de Olaso, José Luis López Aranguren, Fernando Salmerón, Javier Sasso, Guillermo Hoyos, David Sobrevilla, Luis Villoro y Humberto Giannini.

4. ¿Y lo de la comunidad filosófica iberoamericana? ¿Ha contribuido la Enciclopedia a su despliegue? Ya hemos dicho que para nosotros esa posible comunidad no es el mero resultado numérico de muchos eventos, libros o proyectos conjuntos. No es del orden cuantitativo sino cualitativo. Supone haber descubierto o intuido que el pensar en español conlleva un modo de pensar que enriquece nuestro pensamiento. ¿Es eso así? Lo que podemos decir es que ese tema ha sido objeto de una reflexión permanente. Ya en el Primer Congreso Iberoamericano de Filosofía, celebrado en Cáceres en septiembre de 1998, tanto Luis Villoro como José Saramago dieron la pauta.

Saramago, pocas semanas antes de que obtuviera el Premio Nobel de Literatura, concluyó su conferencia en Cáceres con estas palabras:

> Un político catalán, escribiendo sobre *La balsa de piedra*, sugirió que mi pensamiento íntimo no habría sido separar la península Ibérica de Europa, sino transformarla en un remolque que llevase a Europa hacia el sur, apartándola de las obsesiones triunfalistas del norte y tronando solidaria con los pueblos explotados del Tercer Mundo. Es bonita la idea, pero en verdad no me atrevería a pedir tanto. A mí me bastaría con que España y Portugal, sin dejar de ser Europa, descubrieran en sí, finalmente, esa vocación de Sur que llevan reprimida, tal vez como consecuencia de un remordimiento histórico que ningún juego de palabras podrá borrar, y solo acciones positivas contribuirán a hacerlo soportable. El tiempo de los descubrimientos aún no ha terminado. Continuemos, pues, descubriendo a los otros, continuemos descubriéndonos a nosotros mismos[4].

Saramago nos invita al descubrimiento de los otros y de nosotros mismos, previo embarque en esa balsa de piedra que navega desde Europa hacia el sur.

4. J. Saramago, «Descubrámonos unos a otros»: *Isegoría*, 19 (1998), 43-53.

Luis Villoro precisaba cómo entender esa comunidad. De entrada hay que evitar dos escollos, a saber, «la imitación de culturas ajenas y el ensimismamiento de los propios mitos y tradiciones»[5]. Ni mimetismo ni ensimismamiento o, como decía Ortega, que la alternativa no sea elegir entre una filosofía de Marburgo y una filosofía del Manzanares. ¿Cabe esa posibilidad? Cabe y, por tanto, podemos plantearnos una comunidad filosófica iberoamericana a condición de que respetemos estas dos condiciones. En primer lugar, «que no se limite a glosar o repetir los discursos de maestros externos», y, en segundo lugar, «que sea coherente con los deseos reales y las necesidades efectivas de quienes la sustentan». Un pensamiento en español será creativo si, después de estar al tanto de todo lo que dicen sobre el particular los maestros externos, el pensador lo metaboliza, lo digiere y transforma, es decir, lo somete «al maestro interior» que es cada cual y sus circunstancias. Villoro resume así su posición:

> La marca de originalidad que una comunidad filosófica determinada imprime en una producción filosófica no consiste, desde luego, en el tratamiento de temas que le fueran exclusivos o en la formulación de problemas peculiares, sino en la importancia que concede a unos y otros siguiendo deseos colectivos; se traduce entonces en un estilo, un enfoque, un modo específico de tratar problemas universales, que expresa necesidades y supuestos culturales propios.

Se trataría entonces de hacer presente en la reflexión de temas y supuestos culturales de nuestras sociedades y de nuestros países un estilo particular derivado de las circunstancias propias que rodean esos problemas.

Desde ese momento la reflexión ha sido constante como prueban los números monográficos de las revistas *Isegoría* (1998), *Revista de Occidente* (2000) o *Arbor* (2008) dedicados a esta problemática[6]. Tampoco han faltado evidentemente sugerentes críticas. Carlos Pereda[7], por ejemplo, alerta sobre el peligro que supondría ocultar los problemas reales de la filosofía que se hace y se escribe en español con una huida hacia adelante como la que podría suponer una

5. L. Villoro, «¿Es posible una comunidad filosófica iberoamericana?»: *ibid.*, 53-61.

6. *Revista de Occidente*, 233 (octubre de 2000) recoge las primeras jornadas celebradas en Casa de América dedicadas a este tema. La revista del CSIC *Arbor*, 734 (diciembre de 2008) publica las ponencias del seminario internacional que tuvo lugar en Madrid, en octubre de 2007, sobe el mismo tema.

7. C. Pereda, *La filosofía en México en el siglo* XX. *Apuntes de un participante*, Conaculta, México, 2013.

idealización del «pensar en español». Pereda detecta tres vicios mayores en nuestra práctica filosófica que parecen indiscutibles: el «dependentismo» (lo que hacemos en español es largamente deudor de lo que se escribe fuera), el afán de novedades (el vicio de querer estar a la última sin haber pasado por la penúltima) y una especie de mesianismo provinciano (caer en la ilusión de que hay algo nuestro, de lo que solo nosotros tenemos el secreto, y que supone una revelación de arcanos que han escapado a los más perspicaces autores de fuera). La forma de luchar contra esos vicios es aplicarnos con rigor a la práctica de la filosofía para ser competitivos y poder ser así tomados en consideración por los «protagonistas de la conversación de la humanidad», que suele ser en inglés. Mejor será reconocer que ahí pintamos poco y que habría que mejorar la nota para que se nos admita. Es una prudente reflexión que no debería invalidar la que ofrece Luis Villoro cuando dice que «el reconocimiento entre iguales es posible entre creadores intelectuales de la misma tradición cultural, porque entre ellos el reconocimiento recíproco es un supuesto. En cambio, en las relaciones con otras culturas que se creen superiores, el reconocimiento no puede darse por supuesto, es una conquista». Por eso aboga por el pensar en español. La lengua común ofrece, por un lado, un «terreno común de supuestos semejantes» que nos permite dialogar, sin olvidar, por otro, que esa misma lengua alberga experiencias enfrentadas de una misma historia, algo que nos obliga a pensar interpelando, a pensar con memoria.

No somos nosotros quienes debemos evaluar nuestra contribución a la creación de una comunidad iberoamericana de filosofía. Lo que sí podemos documentar es que nos hemos esforzado y hemos colocado en el centro de ese proyecto la pregunta del pensar en español.

Repasando los documentos generados a lo largo de estos años, constatamos la ambición de la aventura. Éramos conscientes de que la realización del proyecto exigía fomentar toda forma de comunicación, incluyendo la documentación, el intercambio de profesores, la coordinación de proyectos, la organización de encuentros... Éramos realistas y pedíamos lo imposible. Mucho se ha logrado horizontalmente. Gracias al esfuerzo desinteresado y generoso de la comunidad académica se ha creado una red de intercambios y confianza que permiten plantearse otras metas. Desde proyectos editoriales a encuentros sectoriales; desde grandes congresos a seminarios especializados. Hemos demostrado que este universo en el que nos movemos está maduro para trabajar articuladamente. Echamos de menos en este final de recorrido que las autoridades políticas de nuestros paí-

ses no hayan reparado más en el alcance de este creativo experimento de colaboración.

5. Con la publicación de *La filosofía iberoamericana en el siglo* XX llegamos al final. Es como una radiografía de lo escrito en español sobre los temas filosóficos más importantes del siglo XX. Por la amplitud de los temas tratados, aparecerá en dos volúmenes.

El primer volumen, titulado *Filosofía teórica e historia de la filosofía*, se ocupa del cultivo de campos como la metafísica, la lógica, la filosofía de la ciencia, la teoría del conocimiento, la filosofía del lenguaje y de la mente, amén de los relativos a la historia de la filosofía en sus diferentes momentos.

Francisco José Martínez hace un repaso al tratamiento de la metafísica en el área ibérica. Tras reconocer que estamos en tiempos posmetafísicos, entiende que hay un espacio entre la poesía y la ciencia en el que se plantean cuestiones sustantivas que admiten un tratamiento racional. Metafísicos confesos hay pocos: entre ellos Ortega, Zubiri, Bueno y Trías, pero muchos son los que se ocupan de cuestiones metafísicas que el autor agrupa en cuanto constelaciones: la positivista, la marxista, la hermenéutica y la confesional. A partir de ellos recompone un rico paisaje metafísico. *Liza Skidelsky* presenta los estudios latinoamericanos sobre *metafísica*. Distingue tres grupos: el de los exégetas de teorías metafísicas de filósofos clásicos, ya sean antiguos, medievales o modernos; el de quienes proponen enfoques nuevos desde el pensar latinoamericano; el de los que intervienen en los debates universales sobre asuntos clásicos de la metafísica. La autora se centra en los del segundo grupo (Antonio Caso, Mauricio Beuchot, Carlos Astrada y Risieri Frondizi; o, en otro escenario, a Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy, Luis Villoro y Francisco Miró Quesada). Del tercero recuerda los trabajos de Mario Bunge sobre la causalidad; o los de Juan Larreta y Pablo Rychter sobre tiempo y espacio, o los de Rodríguez-Pereyra sobre universales.

Atocha Aliseda y *María Manzano*, dos de las más destacadas lógicas hispanohablantes, mexicana una y española la otra, han organizado su contribución al estudio de la lógica en la Iberoamérica del siglo XX, de acuerdo con la siguiente periodización: antecedentes (finales del siglo XIX a 1949); fundación de los primeros grupos e instituciones (1950-1969); normalización de la docencia y desarrollos investigadores e institucionales (1970-1989), y el presente de la lógica: especialización e internacionalización, desde 1990 a la actualidad. En España, ya en la década de 1930 destaca el trabajo en lógica moderna de David García Bacca, y en el mismo país en la década de 1950

destacan dos iniciativas: el proyecto de Filosofía Científica, que reunía a filósofos (García Bacca, Miguel Sánchez-Mazas Ferlosio, Eugenio D'Ors, Xavier Zubiri), matemáticos (Julio Rey Pastor), médicos (Gregorio Marañón) y a otros profesionales; así como el inicio de un seminario de lógica que versaba sobre lógicas modales y polivalentes con sus aplicaciones, bajo la dirección de Sánchez-Mazas, a quien se considera el introductor de la lógica modal en España, y quien también organizó una colección de Cuadernos de Lógica, Epistemología e Historia de la Ciencia, además de fundar la revista *Theoria*, la cual dedica en su primera época (1952-1955) una buena parte a publicaciones de lógica. En Argentina la introducción de la lógica matemática se da a principios de los años cuarenta por medio de diversos grupos de discusión donde coincidían Gregorio Klimovsky, Rolando García y Mario Bunge para debatir sobre los fundamentos de las matemáticas, de la lógica y de la física. El primero es considerado como el introductor de la lógica moderna en Argentina y profesor de múltiples generaciones de lógicos y filósofos de la ciencia. En Perú merece mención Francisco Miró Quesada como el introductor y promotor de la disciplina. En la década de 1940 también inicia la enseñanza de la lógica matemática en el nivel universitario, y realiza un trabajo original en lógica jurídica. En la década de 1950 Manuel Sacristán Luzón regresa en 1956 a la Universidad de Barcelona tras haberse formado en Münster. En Argentina, en 1956 se funda la Agrupación Rioplatense de Lógica y Filosofía de la Ciencia, la cual tiene por objetivo reunir a académicos de Argentina y Uruguay interesados en el desarrollo de un enfoque crítico y racional en el estudio de la filosofía. En México se crea en 1955 el Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos de la UNAM, fundado por Guillermo Haro, un astrónomo, y los filósofos Samuel Ramos y Eli de Gortari, con el objetivo de integrar un grupo multidisciplinario dedicado a ampliar las comunicaciones entre la filosofía y la ciencia. En España se consolida en los años noventa la investigación en temas específicos de teoría de modelos, teoría de conjuntos, lógica algebraica, sistemas lógicos, lógicas aplicadas a la informática y a la inteligencia artificial, historia y filosofía de la lógica.

Alfredo Marcos y *Ana Rosa Pérez Ransanz* reconstruyen los estudios de la filosofía de la ciencia partiendo de la consideración de que la filosofía de la ciencia es la más joven de las disciplinas filosóficas clásicas y es una de las áreas que con mayor fuerza y fecundidad se desarrolló durante el siglo XX. Esto repercutió en Iberoamérica, donde tuvo un desarrollo sin precedentes desde mediados del siglo XX, si bien en España hubo reflexiones de interés desde principios del

mismo siglo por filósofos que no suelen ser considerados como filósofos de la ciencia, como Unamuno, Ortega y Zubiri. Los autores, ellos mismos profundos conocedores y protagonistas del desarrollo de la disciplina en sus respectivos países, España y México respectivamente, y con el apoyo de especialistas en diferentes países latinoamericanos, hacen un recuento del desarrollo de la disciplina en España, México, Argentina, Uruguay, Chile, Perú, Colombia, América Central, el Caribe, Brasil y Portugal. Los autores resaltan y muestran cómo a partir de la década de 1980 ha habido un importante intercambio entre filósofos de estos países, con lo cual se ha consolidado una comunidad iberoamericana de filósofos interesados en filosofía de la ciencia, en cuyo trabajo se ha dado una notable convergencia, así como una tendencia a conformar una comunidad científica y académica con perfiles propios, presencia internacional y rasgos comunes.

María Cristina Di Gregori y *Fernando Broncano*, autores del trabajo «La teoría del conocimiento en América Latina y España», ofrecen un panorama de lo acontecido en la teoría del conocimiento en América Latina y España durante el siglo XX. Parten de la consideración que hacía el filósofo argentino Gregorio Klimovsky de que la filosofía del conocimiento puede identificarse con la teoría del conocimiento, o gnoseología, como suele llamársele en Argentina, y reservan el concepto de «epistemología» para el análisis del conocimiento científico. Luego se concentran en el más relevante desarrollo de la teoría del conocimiento en América Latina en la obra del filósofo mexicano Luis Villoro, que de un modo excepcional generó discusiones, debates y publicaciones a partir de la primera aparición de su libro *Creer, saber, conocer* en 1982. Por otra parte, el pensamiento latinoamericano ha realizado aportaciones muy destacadas e influyentes que no descuidaron la confrontación con un antiguo y desafiante oponente: el escepticismo. Las respuestas a los ecos de Pirrón y sus allegados llegaron gracias a la pluma crítica, aguda y creativa de dos filósofos sudamericanos. Uno de ellos hispanohablante, Ezequiel de Olaso (ya desaparecido), y el otro, lusoparlante, el brasileño Oswaldo Porchat Pereira. Las propuestas de estos dos filósofos han trascendido la órbita de sus respectivos países, y siguen siendo objeto de estudio y de discusión entre distintas comunidades académicas. Sobre la teoría del conocimiento en España, los autores reconocen que no ha gozado de una larga tradición, en buena medida como resultado del franquismo y de su interés en el control ideológico. Pero a pesar de ello hubo contribuciones importantes, como las de Manuel Sacristán, Víctor Sánchez de Zavala o Miguel Ángel Quintanilla,

Manuel Garrido, Miguel Sánchez-Mazas y Jesús Mosterín. En generaciones más recientes, las de Fernando Broncano, Manuel Liz, Jesús Vega, Ángel García Rodríguez, Juan Vázquez, Jesús Zamora Bonilla y Andrés Rivadulla. El trabajo concluye con pruebas fehacientes de que en las últimas décadas del siglo XX la comunidad filosófica iberoamericana, y en particular la interesada en los problemas del conocimiento ha crecido y se ha articulado con paso seguro.

Maite Ezcurdia se ocupa de la presentación de la filosofía del lenguaje y de la mente en Iberoamérica. La autora señala que, si bien su presencia en Iberoamérica es muy posterior al desarrollo de la disciplina en el resto del mundo, su evolución es semejante. En la mayoría de los países iberoamericanos el estudio filosófico del lenguaje antecede al de la mente. En países como Argentina, Brasil, Chile, España y Perú, el interés por el estudio del lenguaje surge a partir de un interés por la lógica formal. En esto el desarrollo iberoamericano es semejante al caso mundial. Sin embargo, hay dos aspectos en los que se distingue. En primer lugar, en los países en los que surge la filosofía del lenguaje a partir de la lógica, el interés por la lógica va acompañado típicamente de un interés en la filosofía de la ciencia. En segundo lugar, en el caso de España el interés por el lenguaje surge en ciertas regiones a partir de un interés en la lingüística. En tercer lugar, en el caso de México la filosofía del lenguaje surge en el ámbito de la fenomenología. El primer trabajo original (esto es, no una mera traducción o exégesis de la posición de autores) en filosofía del lenguaje en Iberoamérica proviene de la tradición fenomenológica. La autora divide las épocas del desarrollo de la filosofía del lenguaje y de la mente en Iberoamérica en tres. La primera son los inicios, de 1960 a 1969. En esa época se encuentra un mínimo de autores, solo en filosofia del lenguaje. La segunda época es la de maduración (1970-1986), donde se ve un movimiento de filosofía del lenguaje hacia la filosofía de la mente de varios autores, y hay una diseminación de la filosofía del lenguaje y de la mente en diversos países. En Argentina, Brasil, España y México, hay gran actividad en estas áreas, y en Colombia, Costa Rica, Perú, Portugal y Venezuela, se comienza a trabajar en ellas. Finalmente, el periodo de consolidación (1987-2000) es cuando se expande aún más el trabajo filosófico en estas áreas dentro de los mismos países, y cuando se incrementa de forma importante el número de filósofos que trabajan sobre el lenguaje y la mente en Argentina, Brasil, Colombia, España, México y Portugal. La autora examina el origen y desarrollo de la filosofía del lenguaje y de la mente en Iberoamérica, concentrándose en la tradición analítica, aunque considera casos destacados en otras tradiciones filosóficas.

El inicio del estudio científico de la *filosofía antigua* puede datarse, en sentido estricto, a partir del último tercio del siglo XIX, con la publicación de obras como la monumental historia de E. Zeller en Alemania, la reconstrucción y recopilación de la doxografía sobre los presocráticos de H. Diels, etc. Desde entonces, el trabajo mancomunado de la filología clásica, de la edición crítica basada en nuevas colaciones de los manuscritos de los clásicos, especialmente de Platón y Aristóteles, y de la interpretación filosófica de los textos, produjo una creciente especialización en Europa occidental, primero, y en los Estados Unidos, más tarde, que llegó al ámbito iberoamericano con mucho retraso y mediante pequeños pasos. *José María Zamora Calvo* y *Marcelo D. Boeri* reconstruyen la recepción en España y América respectivamente de esa tradición y su afortunada inserción actual en la comunidad académica internacional en la materia.

Distinto es el panorama que nos ofrece *Rafael Ramón Guerrero* del redescubrimiento de la filosofía medieval en la Península a partir de las monumentales historias de M. Menéndez y Pelayo sobre las ideas estéticas y los heterodoxos españoles que tuvieron su continuidad en la obra de su discípulo, A. Bonilla y San Martín. Desde la aparición de la *Historia de la Filosofía española (desde los tiempos primitivos hasta el siglo XII)* en 1908-1911, obra de este último, el estudio de la filosofía medieval, tanto en su vertiente cristiana como en la judía e islámica, ha sido una constante tanto en España como en Portugal. En América, en cambio, *Claudia D'Amico* considera que hasta pasada la primera mitad del siglo XX no hay un claro inicio de los estudios medievalistas, sino que el interés en especial por Tomás de Aquino de la primera mitad del siglo en adelante estuvo impulsado por un neotomismo filosófico que se consideraba una filosofía viva y militante. A partir de 1960 se desprenden de esta corriente aquellos estudiosos que se concentran en el estudio científico, histórico e interpretativo de los pensadores medievales, en armonía con la expansión de esta disciplina en los centros académicos de Europa y Estados Unidos.

José Luis Villacañas Berlanga se ocupa de «la filosofía moderna en España». Plantea un triple abordaje. Primero sociológico, revisando el destino en España de los grandes nombres de la filosofía canónica moderna. ¿El balance? Gran interés y notable producción hasta la Guerra Civil. Silenciamiento en el primer franquismo y gran resurgir posterior. El segundo, ideológico, que se ocupa de preguntas tales como qué aportó España a la Modernidad o el difícil lugar de la ciencia en España. Finalmente, el filosófico Villacañas propone una lectura muy personal y fecunda de lo que él llama «filosofía clásica

española», centrada en lo particular, animada por marranos y conversos, y que tiene en la medicina su expresión más notable.

El segundo volumen estará dedicado a *Filosofía práctica y filosofía de la cultura* y comprende trabajos sobre filosofía de la historia, filosofía de la religión, filosofía de la cultura, filosofía y literatura, ética, filosofía política, filosofía del derecho, estética y la figura del ensayo.

VERTIENTES METAFÍSICAS EN LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA DEL SIGLO XX

Francisco José Martínez

1. PREMISA METODOLÓGICA

La metafísica es una disciplina filosófica difícil del definir, máxime para una época como la nuestra que ha caracterizado su pensamiento como «posmetafísico», culminando la ya larga serie de críticas que dicha disciplina ha recibido especialmente desde el origen de la edad moderna. Ya Hume sometió a un ataque devastador las ideas centrales de la metafísica tradicional, especialmente la de yo, substancia y causa. Para Kant la metafísica no puede ser ciencia y se queda en un mero anhelo, en una ilusión, eso sí ineliminable. Tras la última gran síntesis metafísica que fue la obra de Hegel tanto el positivismo, como el marxismo, el existencialismo y la hermenéutica continuaron esta crítica inmisericorde. A lo largo del siglo XX el positivismo y la filosofía analítica consideraron a la metafísica desprovista de sentido ya que sus enunciados no eran formales ni empíricos y además no eran falsables. La hermenéutica existencialista heideggeriana criticó el olvido del ser que había caracterizado al desarrollo ontoteológico de la metafísica occidental. Habermas concluye por su parte que nuestro pensamiento es ya postmetafísico. Y, sin embargo, hay un ámbito entre la ciencia y la poesía en el que el hombre ha planteado tradicionalmente ciertas cuestiones que aunque no admiten una solución científica sí exigen una cierta delimitación y análisis racional debido a su perentoriedad e ineliminabilidad. Preguntas acerca de la realidad en su conjunto, acerca del origen y el fin, acerca del sentido de la vida humana, acerca de la cuestión del mal, etc. son cuestiones que no se pueden responder de forma científica pero que no por ello son inmunes a un tratamiento y clarificación racionales. Y ese es el

objetivo de la metafísica, intentar plantear las cuestiones de este tipo y tratar de clarificarlas más que pretender darles respuestas dogmáticas y cerradas.

En nuestro manual de metafísica retomamos la distinción tradicional entre ontología y teodicea, entendiendo por ontología una reflexión general y totalizadora sobre la realidad en su conjunto y, más concretamente, una teoría de las categorías o clases de entes o de las formas plurales del ser, y por teodicea, no tanto una teología natural o reflexión racional sobre los datos de la revelación sino una reflexión laica sobre las cuestiones del mal y su posible justificación así como una explicitación de la cuestión del sentido de la vida humana. La concreción de este enfoque consiste en el análisis de cinco tópicos esenciales: realidad, razón, acción, mal y sentido, desde diversos puntos de vista, centrándose en las aportaciones contemporáneas a esta temáticas.

Estas digresiones preparatorias vienen a cuento para explicar el título de este trabajo que alude más que a la metafísica en sí a las vertientes metafísicas de la filosofía española, ya que parte de la percepción de que, aparte de los filósofos (neo)escolásticos, casi ningún filosofo del siglo pasado confesó que hacía metafísica y sobre todo de la constatación de que las obras de más profundo calado metafísico, especialmente en la segunda mitad del siglo, no se debían tanto a los profesores que explicaban esta materia, que se dedicaban fundamentalmente a cuestiones de historia de la filosofía, como a filósofos que explicaban antropología, lógica o estética, pongamos por caso. Si el objetivo del trabajo hubiera sido exponer los sistemas metafísicos producidos en España en el siglo nos hubiéramos limitado a cuatro autores: Ortega, Zubiri, Bueno y Trías[1], pero hemos preferido recoger no solo los sistemas sino también las temáticas metafísicas presentes en los autores españoles de la época.

La transversalidad de la temática metafísica en la obra filosófica de los autores españoles del siglo XX pone de relieve, entre otras cosas, la arbitrariedad de la clasificación en áreas a la que se sometió la filosofía, como el conjunto de las disciplinas, en la universidad española a finales del siglo. La operación destinada más bien a organizar y estructurar grupos de poder capaces de controlar el acceso a la docencia y especialmente a las cátedras así como la orientación de los proyectos de investigación facilitó que las disciplinas minoritarias como

1. Esta era la orientación inicial de este trabajo, pero las acertadas críticas y consideraciones de Reyes Mate, J. C. Velasco y otros me hicieron reconsiderar el enfoque inicial y ampliarlo, aun a riesgo de desdibujarlo.

la lógica, la ética y en menor grado la estética se convirtieran en ramas independientes separadas del tronco de la filosofía que quedó reducida a la historia de la filosofía y la metafísica fundamentalmente. Esta escisión permitió la configuración de tablas de autoridades y de clásicos según la orientación de los grupos dominantes, lo que condenaba a la marginación a los autores y tendencias que no coincidían con las líneas dominantes, por ejemplo, la filosofía francesa, el marxismo, Espinosa, Nietzsche, etc. La justificación de esta fragmentación de la temática filosófica en disciplinas prácticamente independientes se pretendía llevar a cabo mediante una forzada asimilación de la filosofía con el resto de las disciplinas, haciendo de ella una ciencia humana más, olvidando que en la filosofía la tendencia a la totalidad y la importancia de la historia así como su carácter práctico de aplicación a la vida hacen de ella una disciplina *sui generis* que solo violentándola puede ser sometida a ese lecho de procusto en el que todas las disciplinas universitarias españolas han sido homologadas en los últimos años.

Por otra parte, hemos tratado de hacer una labor, por fragmentaria e incoativa que haya podido resultar, de estructuración y organización de los autores en constelaciones formadas por pensadores cuyas reflexiones presentaban un cierto aire de familia. Constelaciones que se superponen a grandes rasgos con las tres grandes corrientes que constituyen la filosofía contemporánea y que surgen de los escombros del último sistema clásico que se ha dado, a saber, la magna obra hegeliana. De ella y contra ella surgieron, el positivismo, el marxismo y el existencialismo del siglo XIX que dieron lugar, en el siglo XX, a la filosofía analítica, a los diferentes marxismos y postmarxismos y al abigarrado conjunto que forma la hermenéutica donde conviven los estructuralismos y postestructuralismos, con el existencialismo, la fenomenología y la hermenéutica propiamente dicha. A estas constelaciones de filosofías contemporáneas hemos añadido por su importancia numérica, no tanto filosófica, en el ámbito de la metafísica, una constelación confesional[2] en la que conviven junto a las diversas familias neoescolásticas pensadores que han abierto la fi-

2. Compartimos esta cuádruple división de las escuelas filosóficas españolas con M. Pizán, agudo crítico filosófico de principio de los años setenta que, a pesar de alguna injusticia en sus apreciaciones, suele ser muy lúcido en sus juicios. Pizán distingue la filosofía académica tradicional de corte escolástico, la filosofía analítica como ideología de relevo de la escolástica, lo que denominamos hermenéutica, donde él agrupa a diversos bufones, «radical contestatarios utópicos, estructuralistas y personalista populistas» y a «los que se sitúan extramuros sometidos a alternancias de tolerancias y pedrisco, los materialistas dialécticos».

losofía confesional a las filosofías contemporáneas, como Aranguren, Caffarena y Conill.

Además no se puede abordar de forma histórica cualquier actividad desarrollada en España en el siglo XX sin aludir a la gran sima y discontinuidad que supuso la guerra civil. Esta discontinuidad fue especialmente importante en los aspectos intelectuales y tuvo efectos demoledores en la filosofía. Los intentos de poner a España a la hora de Europa se vieron bruscamente interrumpidos por el resultado de la guerra y la posterior represión. Los frutos de lo que se sembró en los primeros treinta años del siglo no los recogimos en la península sino que emigraron a los países hermanos de Hispanoamérica, dejándonos aquí un erial en el que solo muy avanzados los años sesenta empezaron a verdear algunos brotes. El control ideológico del pensamiento en general y de la filosofía en particular hizo que ni siquiera el orteguismo en su versión cristiana pudiera desarrollarse libremente. La marginación, cuando no persecución, del propio Ortega, así como de Marías y Zubiri, dejó la filosofía española de esos años en manos del escolasticismo más retrógrado o de un falangismo heideggerizante al que solo su posterior (y tardía) conversión al liberalismo permitió ocultar su connivencia inicial con el nazismo.

2. CONSTELACIÓN POSITIVISTA

Esta constelación agrupa no solo a las tendencias positivistas y neopositivistas sino en un sentido más amplio a todas las tendencias analíticas así como a las naturalistas y materialistas. La comenzamos por G. Santayana como homenaje a un filósofo mestizo español y norteamericano que desarrolló un materialismo naturalista cuajado de ironía y con cierta apertura al vitalismo de cuño espinosista.

2.1. *Georges Santayana*

Se acostumbra a considerar a Santayana como un filósofo español exiliado por motivos familiares a pesar de que su formación fue norteamericana y escribe en inglés. El pensamiento de Santayana combina de forma idiosincrática el pragmatismo y naturalismo de estirpe norteamericana con el espiritualismo y el esteticismo hispánicos. Seguidor de James y Royce, su libro metafísico esencial se titula *Los reinos del ser*, en el que analiza las nociones de esencia, materia, verdad y espíritu, destacando su consideración de la materia como la substancia del universo, como el principio de toda existencia y la condi-

ción de todas las cosas, lo que hace que la realidad sea la concreción del flujo de la materia. La materia es el fondo de todas las cosas, su substancia; también es la matriz causal de todo; tiene un carácter dinámico, transitivo y presenta un carácter sistemático al conectar y relacionar las cosas y los fenómenos a través de sus leyes.

2.2. *Desarrollo del positivismo*

El hecho de que la conexión de la filosofía española con la europea durante el siglo XIX se produjera a través del krausismo retrasó la entrada en España del positivismo que, por otra parte, nunca fue muy fuerte en nuestro país, teniendo más desarrollo entre los médicos y los científicos que entre los filósofos. Durante la primera mitad del siglo el positivismo no tuvo mucho desarrollo ya que las filosofías nacientes, exceptuando quizás el neokantismo[3] que se presenta a sí mismo como superación del idealismo y del positivismo y como un esfuerzo por modernizar España, fueron fuertemente antipositivistas. A pesar de todo, los científicos, especialmente los matemáticos, los lógicos y filósofos como Ortega y Zubiri pusieron las bases para una consideración filosófica de la ciencia ya antes de la guerra civil. Tras esta, en 1952, surge la revista *Theoria* dirigida por Sánchez-Mazas con la colaboración de C. París y G. Bueno entre otros como un intento de elaborar una filosofía científica en clave antiescolástica. Otro de los focos en los que se introdujo la filosofía analítica fue en Salamanca donde Tierno tradujo el *Tractatus* de Wittgenstein en 1957. Tierno utiliza la ciencia y la filosofía analítica como mecanismo de análisis de la realidad y de denuncia de la irracionalidad de dicha realidad. El talante analítico de su filosofía en esta época le sirvió para criticar los dogmas y los ideales absolutos. Rechaza la metafísica desde una filosofía crítica que no quiere rebasar los límites del conocimiento y que utiliza como criterio el neopositivista de la verificabilidad, una crítica que desmorona los viejos edificios metafísicos y que convierte la filosofía en un elemento útil para juzgar lo que los

3. El neokantismo español del siglo xix, J. Perojo y M. de la Revilla, es el antecedente de lo que se denomina generalmente Escuela de Madrid articulada en torno a Ortega, si bien el enfoque de aquellos autores es más marcadamente epistemológico que la visión orteguiana que siempre tuvo una visión de la ciencia como forma cultural. Dicho neokantismo tiene un marcado carácter antimetafísico al reducir la ontología a la lógica y en eso se opone al krausismo; defiende un monismo crítico y evolucionista y concede mucha importancia a la experiencia, lo que lo aproxima al positivismo. (Cf. F. Hermida, «El neokantismo español», en www.ahf-filosofia.es/biblio/docs/cursoortegahermida.doc).

hombres han hecho. Su etapa funcionalista supuso su acercamiento máximo a la filosofía analítica, producto de la cual fueron sus obras *La realidad como resultado* escrito en 1956-1957 de forma paralela a la traducción de Wittgenstein (1966) y *Razón mecánica y Razón dialéctica* (1969). También recogió el funcionalismo en obras como *Sociología y situación* (1955) e *Introducción a la sociología* (1960). Funcionalismo y neopositivismo fueron los antídotos que Tierno utilizó contra la abstracción dominante en el pensamiento hispánico.

Solo a partir de los años sesenta comienza a introducirse la filosofía analítica que si bien al principio y en tanto que su apuesta por la razón denunciaba la irracionalidad del régimen aportó un aire fresco a la cerrada filosofía española, pronto degeneró en una nueva escolástica academicista ajena a los problemas humanos y filosóficos reales. Además su fuerte apuesta antimetafísica hace que poco se pueda aprovechar de esta tendencia para lo que aquí nos ocupa. A pesar de todo, autores como J. Muguerza, A. Deaño, M. Á. Quintanilla y sobre todo J. Ll. Blasco abordaron la problemática metafísica desde los enfoques analíticos que no se pueden reducir al puro positivismo. La revista *Teorema* editada por M. Garrido en la Universidad de Valencia fue la plataforma básica de la filosofía analítica en España, especialmente después de depurar a los dialécticos que compartieron al principio con los analíticos la renovación de la filosofía española durante los años sesenta y setenta.

J. Muguerza ha destacado que aunque la filosofía analítica es claramente antimetafísica lo que rechaza completamente es la metafísica trascendente por podría dejar lugar a una metafísica del conocimiento o de la conducta (Muguerza, 1974, 29). De igual manera se podría defender una ontología en el sentido de Quine que podría ser una traducción de la filosofía primera aristotélica entendiendo el estudio del ser en el sentido de estudio de lo que es, existe o hay. Esta ontología analítica no trataría tanto de conocer lo desconocido sino de coordinar y conectar lo que conocemos proyectando una nueva luz sobre su significado. Retomando esta temática en sus reflexiones sobre la metafísica (de la) moral (Muguerza, 2009, 11-68) busca hacer un hueco a esta ya que está constituida por unas preguntas que aunque no puedan ser respondidas tampoco pueden ser obviadas. La metafísica moral como pregunta por lo posible va un poco más allá de la pregunta por lo real u ontología y se abre a la pregunta sin respuesta cuyo objeto último y quizás imposible sería Dios. La pregunta por lo posible supone una idea de la historia como proceso inconcluso e inconcluible ya que, aunque alguna vez se alcanzase un estado de perfección total, dicho estado no estaría al abrigo de posibles retro-

cesos y recaídas. La pregunta metafísica esencial, la pregunta por un sentido último de la realidad y de nuestras propias vidas dentro de dicha realidad, es un pregunta ineliminable ya que está enraizada en la naturaleza y en la condición humanas, ya que no seríamos humanos si nos pudiéramos adaptar a una completa falta de sentido.

A. Deaño, prematuramente desaparecido, defiende una filosofía analítica abierta a la problemática metafísica y analiza el tipo de lenguaje que es el lenguaje metafísico, lo que dicho lenguaje transmite y sus criterios. El lenguaje metafísico es un lenguaje mixto, no puramente apofántico, ni erotético ni deóntico. El discurso metafísico emplea varios niveles de lenguaje con el objetivo de referirse al todo y la función de orientar al individuo. La metafísica sería más que un lenguaje una escritura, en el sentido de R. Barthes, que expresa un tono, un ethos. El discurso metafísico trata de transmitir «una determinada visión de las cosas», una hipótesis acerca de la realidad. Por último, las metafísicas no son verdaderas ni falsas, pero pueden ser verosímiles o inverosímiles, según sean más o menos claras y sean más o menos compatibles con los resultados científicos. Elegir entre diversas metafísicas es, para Deaño, un problema de rendimiento: «Hemos de elegir aquella hipótesis metafísica que, en las condiciones que nos encontramos, sea capaz de hacernos inteligible nuestro contexto y de fundamentar nuestra conducta racional en ese contexto».

El tema de la razón fue esencial en el desarrollo de la filosofía analítica en España: Muguerza, Mosterín, Quintanilla, Blasco lo convirtieron en centro de sus análisis. Quintanilla se sitúa en el marco de la discusión entre analíticos y dialécticos y considera no solo que los criterios de racionalidad varían a lo largo de la historia sino que dichos criterios son solo en apariencia universales ya que en realidad son expresión de una realidad escindida entre intereses particulares contrapuestos, lo que supone que al relativismo histórico se añade un relativismo sociológico. Para mantener el valor crítico del concepto de razón de forma que se tengan en cuenta ambos relativismos, el diacrónico y el sincrónico, sociológico, Quintanilla apuesta en estos años por un racionalismo parcial y partidista que expresaría los intereses de la clase obrera (Quintanilla, 1975). Para Blasco (1973 y 2004), que conjugaba un enfoque kantiano con las aportaciones de Quine es central defender una filosofía primera entendida como una reflexión trascendental, es decir, como el estudio de las condiciones del conocimiento objetivo. Parte de una concepción de la razón no fundamentista basada en un holismo coherentista de marcados tintes pragmatistas. Sus análisis giran en torno al objetivo de analizar la estructura y las posibilidades que la razón tiene de conocer la realidad en la que

vivimos. Para ello como buen analístico considera que el objeto de su trabajo es el lenguaje, del que hay que descubrir su modo de funcionamiento gracias a la lógica formal, pero no considera que la metafísica no tenga sentido sino que, al contrario, para él la epistemología y la ontología son inseparables. Por su parte, Mosterín distingue entre razón y racionalidad, mientras que la primera es una facultad psicológica, la segunda es una estrategia de optimización. La racionalidad puede ser teórica si su objetivo es mejorar nuestras ideas sobre la realidad, y práctica si su objetivo es ayudarnos a conseguir nuestras metas y realizar nuestras preferencias dentro de lo posible. La racionalidad práctica exige una jerarquización de nuestros fines y de los medios requeridos para conseguirlos y esa organización tiene que basarse en el conocimiento disponible, lo que supone que la racionalidad práctica se apoya en la teórica, pero no a la inversa.

3. CONSTELACIÓN MARXISTA

El marxismo tuvo una difusión difícil en España tanto en el siglo XIX como en el XX dada la escasez de intelectuales en los partidos marxistas y el predominio del anarquismo en el movimiento obrero español. Por otra parte, el marxismo supone una crítica de la metafísica, e incluso de la filosofía en general, lo que dificulta análisis metafísicos desde esta tendencia de pensamiento. Filósofos españoles como Sacristán, París y Fernández Santos, entre otros, han resaltado que lo fundamental del marxismo no es tanto hacer una aportación teórica filosófica sino la crítica de la sociedad capitalista y su esfuerzo por transformarla a través de la revolución proletaria. Por eso lo principal del marxismo desde este punto de vista es su teorización de la praxis humana en todos sus aspectos, como muy bien captó Sánchez Vázquez en su filosofía de la praxis. En la primera mitad del siglo solo Ramiro de Maeztu y Unamuno tuvieron una etapa marxista, pero pronto la abandonaron sin dejar nada importante desde el punto de vista metafísico. Por su parte Araquistáin, quizás el marxista más preparado de la época, centró su trabajo en la política, a pesar de su regeneracionismo y neokantismo relativista y criticista iniciales y su escepticismo final.

Sin embargo y en el sentido amplio en el que estamos enfocando nuestro trabajo se puede decir que, especialmente en la segunda mitad del siglo XX, hay varios autores españoles cuya reflexión ha abordado desde el marxismo temáticas de índole metafísica. Entre ellos se encuentran como iniciadores, C. París, G. Bueno y E. Tierno y no

deja de resultar curioso que los tres han situado como núcleo de su reflexión metafísica, por un lado la ciencia como actividad humana, como praxis, y por otra el hombre como ser biológico y cultural, de forma que en ellos la filosofía de la ciencia se articula con una antropología dialéctica y práxica. C. París ya a partir de mediados de los cuarenta buscaba «elaborar las categorías ontológicas y gnoseológicas afines con el desarrollo de la ciencia vigente», empeño que desplegó en su obra *Física y Filosofía* y otras posteriores. Su antropología es la base de su materialismo prometeico marxista y cristiano que esboza una idea de materia plural y dinámica a la que alude con la noción de «pluralismo hílico».

Tierno también conecta la preocupación por la ciencia con una inspiración marxista que se consolida partir de su obra *Razón mecánica y razón dialéctica*. En su crítica a lo que denomina «humanismo de la compatibilidad» en tanto que sentido totalizador y metafísico, Tierno defiende la «cultura del fraccionamiento» que, partiendo de la constatación de la oposición de las clases en la sociedad, opta por los pobres: «el nuevo humanismo tiene que pensar como el pobre» (Díaz, 1974, 192). En su análisis de la relación entre razón mecánica y razón dialéctica, Tierno explora el origen de la dialéctica en el diálogo filosófico que tiene su origen en Platón y su despliegue en el renacimiento. Las características principales del diálogo son: la pluralidad de participantes, la posibilidad permanente de interrupción, la participación, la comunidad de conciencia que establece el diálogo, la expresión, el carácter procesual, la responsabilidad de los participantes en el diálogo, la dramatización, los protagonistas, la presencia, la capacidad de contradicción. El diálogo, que es la máxima expresión de la mentalidad dialéctica, tiene su culmen en el Renacimiento, pero cuando surge la ciencia moderna se comprueba que la misma no se puede acoplar en ese molde literario con lo que se empieza a ver la contradicción entre la inteligencia dialéctica y la naciente mentalidad mecánica, entre el predominio de la cualidad y el surgimiento de lo cuantitativo. La inteligencia dialéctica surge como protesta contra la conversión de la mentalidad mecánica en razón mecánica y serán Marx y Engels los que recuperarán la dialéctica convirtiéndola en dialéctica mecánica. Tierno plantea la cuestión de la relación entre la metafísica y la investigación científica que pretende un control efectivo de los hechos y afirma que la inteligencia dialéctica ha estimulado siempre a la razón mecánica, que dicha razón mecánica no ha utilizado con provecho ningún principio metafísico y que hasta ahora no ha existido una mentalidad mecánica. Para Tierno el marxismo relaciona la razón dialéctica y la razón mecánica ya

que, en cuanto crítica, es una crítica de la razón dialéctica y en cuanto filosofía del perfeccionamiento es la exposición dialéctica de la razón mecánica. Para nuestro autor, Marx no desarrolla una filosofía sino que desarrolla la inteligencia dialéctica en tanto que crítica utilizando la razón mecánica, lo que da lugar a una dialéctica social, no global, y no metafísica. Tierno continúa estas reflexiones en su trabajo «El marxismo y el problema de la inducción» de 1973 donde destaca la preferencia de Marx por el método inductivo y analiza la realidad como un sistema cerrado con unos elementos básicos, el elemento fijo, que sirven como punto de partida para la transformación dialéctica del propio sistema.

El materialismo filosófico de Gustavo Bueno es una de las filosofías más potentes y sistemáticas, desde el punto de vista de la metafísica, del pasado siglo. La situamos en la constelación marxista por su vertiente ontológica materialista ya que dicha obra contiene también una filosofía de la ciencia, la teoría del cierre categorial que por su temática podía situarse en la constelación positivista a pesar de su relación crítica con dicha tradición. Por otra parte en su obra más metafísica, *Ensayos materialistas*, Bueno defiende la conexión entre el materialismo filosófico y el socialismo en el sentido de que el socialismo favorecería la realización práctica de la filosofía y por su parte la filosofía materialista sería la base del poder espiritual de la sociedad socialista[4]. Bueno hace una reflexión sobre tres nociones de metafísica: la que se considera como conocimiento de seres trasempíricos que es la versión teologizada de la definición de Aristóteles y que para Bueno es metafísica; luego analiza dos definiciones operatorias, la debida a Marx en su crítica de Feuerbach según la cual pensamiento metafísico equivale a «pensamiento sustanzializador e inmovilizador», y la debida a Bradley para el que la metafísica es el esfuerzo de entender el universo como un todo. Bueno considera que las tres nociones analizadas no son equivalentes y que la fundamental es la segunda ya que a partir de ella y mediante una «geometría de las ideas» es posible generar las otras dos nociones. La primera noción es el resultado de sustancializar ciertas cualidades o relaciones como conciencia, pensamiento o infinitud; la segunda acepción de metafísica, o sea, considerar al universo como un todo, es también el re-

4. Ni qué decir tiene que la consideración que aquí hacemos de la obra de Bueno parte de la idea de que las posiciones políticas que últimamente defiende no solo no se pueden deducir de sus posiciones ontológicas iniciales sino que las contradicen esencialmente y hay que procurar que las primeras no acaben por ocultar el valor de las últimas.

sultado de una operación sustantificadora aplicada ahora al conjunto indefinido de partes heterogéneas. Es decir, la acepción de metafísica más primitiva y potente es la de Marx, que permite obtener las demás nociones de metafísica. Por otra parte, la ontología de Bueno se opone al idealismo porque niega que la conciencia sea originaria respecto de la realidad material; para Bueno el materialismo supone la crítica al ego como espíritu o como substancia y lo entiende como fenómeno. La ontología materialista de Bueno distingue entre una idea de Materia como materia ontológica general obtenida a partir del regressus desde las materialidades cósmicas y las materias determinadas, M1, M2 y M3 conformadas respectivamente por los cuerpos físicos, los fenómenos psíquicos e históricos y las ideas, la unión articulada de estos tres tipos de materialidades constituye el mundo. El materialismo de Bueno es pluralista y no reduccionista ya que no reduce toda la realidad a un solo nivel, como hacen los distintos formalismos. Aunque los cuerpos físicos gozan de un estatuto privilegiado desde el punto de vista gnoseológico ya que es a partir de ellos como los sujetos racionales que son sujetos corpóreos y operatorios elaboran el conocimiento, incluso de las realidades no corpóreas, pensamientos e ideas, dichos cuerpos físicos no tienen un privilegio ontológico. El punto de partida del materialismo filosófico es la idea de un sujeto operatorio corpóreo actuando entre otros cuerpos. El mundo, para Bueno, es una pluralidad a partir de la cual se puede extraer la idea de la materia en general mediante un regreso crítico. Precisamente esta idea de materia en general le sirve a Bueno para rechazar la idea de la unicidad del ser, ya que se refiere a una pluralidad indeterminada, infinita, en la que no todo está vinculado con todo, lo que supone el rechazo de un orden y una armonía universales. La idea de materia en Bueno es funcional, pluralista, abierta y codeterminada, es decir, piensa que las distintas realidades se codeterminan mutuamente según parámetros determinados y específicos ya que no todo influye en todo, como defienden los monismos holistas. Para Bueno, el materialismo es «el ejercicio mismo de la razón crítica filosófica» que se desarrolla como ontología, general y especial, sin recaer en la metafísica entendida como «monismo cósmico» que tiene al ser humano como el resultado del desarrollo progresivo de la realidad ni en el nihilismo que hace de la nada el principio y fin de la realidad y el pensamiento.

La escuela de Sacristán, a pesar de que su enfoque ha sido más científico social que puramente filosófico, también ha abordado temáticas metafísicas en las aportaciones del propio Sacristán, J. Muñoz, F. Fernández Buey y especialmente M. Candel. Sacristán enten-

día la filosofía como una actividad de segundo orden, metateórica, «una reflexión acerca de los fundamentos, los métodos y las perspectivas del saber teórico, del preteórico, de la praxis y la poiesis» y el marxismo como una tradición de política revolucionaria, como una praxeología, más que como ciencia de la historia o paradigma teórico. A pesar de que se situaba en la coyuntura de dos tradiciones ferozmente antimetafísicas, la marxista, que consideraba la metafísica como meramente contemplativa de la realidad y no como actividad práctica de transformación de dicha realidad, y la positivista, Sacristán no despreciaba la metafísica sino que consideraba que eran necesarias ciertas «metáforas metafísicas», como la dialéctica por ejemplo, productos de un pensamiento semipoético que había ayudado a los hombres a describir su experiencia precientífica cotidiana y a ordenar su experiencia vital. Estas metáforas metafísicas solían ser globales y totales, frente al carácter limitado de las teorías científicas, el tipo de explicación que daban era endógena o autoexplicativa e implicaban un punto de vista histórico. Hablando de la pretensión de Lukács de fundamentar la ética y la estética en la ontología, Sacristán interpreta lo que Lukács está diciendo como «la necesidad de admitir que en el conocimiento existe un plano de objetividad radical, por debajo del plano ideológico. Lo que está haciendo Lukács es combatir el relativismo que es tan frecuente en el marxismo vulgar, sea estalinista o no». Al decir que tiene que haber un plano ontológico en el pensamiento marxista, lo que Lukács está defendiendo es que tiene que existir en el marxismo un criterio de objetividad para examinar las cuestiones teóricas y científicas. Sacristán coincide con Lukács en este punto, «pero en lo que me separo de él es en que a mí me parece que después de la Edad Media y terminado el poder, la tiranía de la teología cristiana sobre la filosofía, no hay por qué considerar que la base objetiva ha de ser ontología, basta con decir que ha de ser ciencia empírica, ciencia real, sin necesidad de ir a una metafísica para fundamentar». Sacristán también reflexionó sobre dos temas de profunda raigambre metafísica, la razón y el sujeto. Discutiendo la noción de razón de Lukács le acusa de estar sometido a la herencia hegeliana que le lleva a despreciar la lógica formal, aunque al final de su vida abandonó este desprecio. También rechaza la noción de ciencia que usa Lukács, para Sacristán la ciencia debe reservarse a las ciencias en sentido moderno y llamar a lo otro conocimiento de lo concreto. Sacristán no reduce la racionalidad a la logicidad formal, y exige a un discurso para ser correcto que aspire críticamente a la verdad, lo que exige capacidad autocrítica y someterse a unos criterios que rebasan la mera consistencia y que se refieren a la relación del discurso con la

realidad. Sacristán defiende un marxismo cuyas características fundamentales eran: el materialismo en tanto que inmanentismo y la dialéctica en tanto que conocimiento de las realidades concretas basado en las ciencias. Respecto al sujeto y en relación a Althusser reconoce el valor de su postura antihumanista, aunque denuncia lo que para él es flojera epistemológica y al compararlo con Zeleny concuerda con ambos en que el sujeto del proceso que estudia Marx no son los hombres sino que el sujeto soberano del desarrollo capitalista es el capital. En relación con Lukács, Sacristán rechaza su identificación hegeliana entre el sujeto y el objeto en la naturaleza que anula la ciencia y cae en un panpsiquismo y desde el punto de vista político tampoco acepta que el proletariado sea el sujeto-objeto de la historia ya que esto identifica la disolución del proletariado con la disolución del capitalismo y con el fin de la historia.

Por su parte Miguel Candel en su *Metafísica de cercanías* defiende una noción de metafísica como una actitud que consiste en no dar nada por supuesto, lo que exige el constante replanteamiento de los supuestos de los que se parte en cada momento. El objeto de la metafísica no es nada extraño sino lo que nos rodea, lo que constituye nuestra vida. Tras un sugerente recorrido histórico que va desde Parménides a Heidegger, pasando por Platón, Aristóteles, los estoicos, el neoplatonismo, concluye con una noción de ser como relación. La metafísica se ocupa con conceptos trascendentales, conceptos límites, que quizás no puedan ser pensados por ellos mismos pero son tales que «solo 'desde' ellos es pensable todo lo demás». El ser, como el concepto trascendental por antonomasia, no es nada de lo que se dice sino, más bien, el decir mismo. Para Candel el ser es simplemente relación, la relación constitutiva de las cosas: «Ni predicado, ni sujeto, ni substancia, ni esencia, ni existencia, el ser no es más que nexo». El ser es relación, la relación que une la forma o esencia con la substancia o existencia. Y lo real no es tanto un estado como una tensión, un acto, una tensión relacional. Aquí Candel retoma las reflexiones de Whitehead y Lavelle con las que concluye su estimulante obra.

Los seguidores de Althusser, especialmente L. Crespo y J. Ramoneda, también contribuyeron a la reflexión metafísica defendiendo una idea de filosofía como pensamiento revolucionario materialista y objetivo basado en la lucha de clases obtenida a partir de las lecciones que Althusser, Lecourt y Balibar impartieron en París en 1972-73. Una fructífera confluencia entre el marxismo y Heidegger se encuentra en la obra temprana de Martínez Marzoa que considera *El capital* como un discurso ontológico. Para Marzoa la filosofía de Marx se encuentra en lo que él mismo presenta como la crítica de la econo-

mía política y como el descubrimiento de la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna capitalista. Lo que hay, los entes, en la sociedad capitalista son mercancías, con lo que el análisis de estas, es decir la teoría del valor, constituye una ontología, la ontología propiamente marxista. Una ontología que para entroncarla dentro de la ontología fundamental hay que fundamentarla en la historia de la filosofía occidental, es decir, en la esencia de la metafísica. Manuel Ballestero en su obra *Marx o la crítica como fundamento* elabora un penetrante diálogo entre marxismo y existencialismo analizando las obras de Kierkegaard, Sartre y Marx a partir precisamente de la idea de la crítica como fundamento del marxismo. La crítica que Marx lleva a cabo de los dos polos esenciales de su época, la filosofía idealista y la economía política, es la expresión del proceso racional-real que desarrolla la totalidad histórica y se ve mediada por lo criticado en ella. La crítica marxiana, por un lado, analiza las imposibilidades teóricas a las que se ven abocadas la filosofía idealista y la economía política, y por otro, contempla como estas imposibilidades teóricas se derivan de una relación falseada con el proceso histórico. Por su parte, las relaciones entre marxismo y psiquiatría fueron desarrolladas por C. Castilla del Pino que llegó a constituir una antropología dialéctica en la que el papel del lenguaje en sus diversos niveles de lenguaje y metalenguaje y del cuerpo son centrales. El psiquiatra cordobés desarrolló una teoría del sujeto como conjunto estructurado de yoes que sirven para desplegar actuaciones concretas en contextos determinados. El sujeto es una actividad mental, es un producto del neocórtex, que constituye un sistema que agrupa los diversos yoes que se muestran en las diversas situaciones como signos, como mensajes o discursos que el sujeto envía para mostrar a los otros lo que quiere en cada caso concreto. En los años sesenta se constituyó en Córdoba un grupo influyente en torno a la revista *Praxis* y su animador principal José Aumente. Esta revista que se subtitulaba «revista de higiene mental de la sociedad» se presentaba no solo como un órgano teórico sino como un instrumento de intervención social con tres objetivos principales: la actuación sobre la sociedad que busca conectarse con los cristianos y desarrollar una praxis de intercambio y de lucha fruto de una conciencia dialéctica. La revista pretendía establecer una dialéctica entre los intelectuales y el pueblo que permitiera la elevación cultural de este último gracias al compromiso de los primeros con la tarea de preparar y hacer posible una sociedad mejor.

El profesor de Burgos L. Martín Santos elaboró una obra filosófica original en la que el marxismo se encontraba con la fenomeno-

logía. En su obra sobre Scheler, Martín Santos defiende como posición metafísica el monismo, la idea de que la realidad es una, lo que no obsta para que sea «también desbordante, rica, contradictoria, dialéctica y no necesita ningún principio fecundante exterior». El socialismo, para LMS, exige el monismo, como garantía contra cualquier poder separado y despótico, monismo que supone historicismo y dialéctica. LMS desde el punto de vista epistemológico es realista y piensa que el conocer es una actividad que se da siempre envuelta en otras actividades y que nos acerca y nos permite entablar un diálogo con ellas. Para LMS el sujeto epistémico se sitúa entre el yo empírico y el yo social y presenta una conciencia emancipada, un equilibrio histórico entre conciencia y realidad y una comunicabilidad social. El conocimiento para LMS es una actividad mediadora que establece mediaciones superadoras de los dualismos abstractos. Lo que conocemos es lo otro, la materia, pero «la materia no es nunca un dato, no es lo asequible; es la ruptura que hay que superar, que hay que introducir en el acto de conocimiento» que es siempre una mediación entre diariesis (ruptura irreversible) y síntesis totalizadora y dialéctica. De la fenomenología LMS extrae el método de las variaciones que le permite construir lo que denomina «eidos» o conjuntos polémicos, dialécticos, fruto de tensiones internas, que no coinciden con las imágenes o conjuntos aditivos ni con los conceptos que son conjuntos jerarquizados de rasgos. El eidos define el sentido de una cosa gracias a la variación que la modifica de manera continua, lo que significa que es el producto de un trabajo epistémico. Mientras que los conceptos son estáticos y pacíficos, los eidos son dinámicos, complejos y con gran fuerza cognitiva lo que los convierte en mediadores muy eficaces para entender y transformar la realidad. El conocimiento para LMS es un proceso que combina continuidad y discontinuidad, totalizaciones parciales e interrupciones (diairesis). LMS articula la fenomenología y la dialéctica y destaca en ambos su relación con la metafísica: la dialéctica está ligada a una metafísica pero no depende de ella; la dialéctica no parte de la metafísica sino que puede llegar a ella; mientras que la fenomenología tiene la metafísica como una frontera posible pero no como un territorio sobre el que instalarse. «No hay un auténtico filosofar 'dentro de la metafísica', pero tampoco se puede filosofar sin contar finalmente con ella».

En la sólida malla ontológica que sirve de cañamazo al pensamiento de C. Gurméndez encontramos los principales filósofos clásicos desde Platón y Aristóteles hasta Hegel y Marx, pasando por Descartes y Espinosa. Pero esta reflexión ontológica entendida en el sentido de una reflexión filosófica profunda sobre lo que las co-

sas son se ve enriquecida, vivificada, iluminada por un uso creador del arte y la literatura. En su obra descubrimos una ontología social, dado que aunque Gurméndez era pensador desde y de la subjetividad, también era consciente de que la subjetividad solo tienen sentido en un contexto y ese contexto es la sociedad. El individuo siempre es un individuo en relación, un individuo referido al otro, al otro cercano con el que se relaciona por la amistad y el amor y con el otro lejano con el que se relaciona mediante el respeto. Su obra es una antropología, ya que tiene al individuo humano en su centro, pero una antropología colectiva en la que el individuo está analizado en las relaciones que establece consigo mismo, con los otros y con la naturaleza. Esta ontología antropológica era de talante clara y explícitamente materialista y además alegre, gozosa. En un ambiente como el nuestro que oscila entre el espiritualismo ascético y la disipación en los placeres más banales, el pensamiento de Gurméndez era una excepción gozosa. Nuestro autor contemplaba la realidad con una sonrisa burlona a lo Demócrito, el gran materialista de la antigüedad. Entre las risotadas democristianas y el llanto desconsolado de Heráclito, Carlos se aproximaba más al talante de Demócrito, consciente de que la realidad va a su aire, pero consciente también de que es posible insertarse en dicha realidad a través de una experimentación lúdica y lúcida capaz de transformarla aplicando sus propias leyes contra ella misma.

F. Fernández Santos, por su parte, defiende un marxismo entendido como un monismo dialéctico que busca comprender los fenómenos histórico-sociales y, siguiendo a Kosik, considera el marxismo como una filosofía de la praxis que rechaza el determinismo economicista y sitúa la raíz de la realidad social en el hombre como sujeto objetivo. El sujeto de la historia no son las fuerzas económicas abstractas sino «el hombre social concreto en el movimiento mismo de crear la realidad y crearse a sí mismo», lo que hace que el materialismo marxiano sea un «realismo inmanentista, una filosofía dialéctica de la inmanencia». En resumen, para el escritor de *Ruedo Ibérico*, lo que constituye el principio esencial del marxismo es «la concepción dialéctica de la totalidad concreta y de la praxis como esfera de realización del sujeto objetivo».

Por último, el pensador marxista español más importante del siglo XX y uno de los principales pensadores en lengua española, A. Sánchez Vázquez, ha construido una obra muy amplia en la que parte de sus aportaciones a la ética y a la estética ha elaborado una reflexión metafísica muy importante en su filosofía de la praxis. Nuestro filósofo piensa que la noción de praxis se sitúa en el cen-

tro de la triple problemática que para él constituye el marxismo: la transformación de una realidad que se juzga injusta, basada en una crítica de la misma que se apoya sobre el conocimiento científico de dicha realidad. Para Adolfo el marxismo no es una mera teoría, ni mucho menos una cosmovisión, sino una práctica transformadora de la realidad guiada por unos valores que sirven como crítica de la misma. Es de esencial interés la doble clasificación que Sánchez Vázquez lleva a cabo de la praxis: praxis creadora frente a praxis reiterativa y praxis espontánea frente a praxis reflexiva. Frente a la praxis creativa la praxis meramente imitativa reduce el carácter de unicidad, irrepetibilidad e imprevisiblidad del producto ya que al partir de un modelo dado que se considera inmejorable su capacidad creativa se anula. A continuación, la oposición entre praxis espontánea y praxis reflexiva permite a nuestro autor entrar en las cuestiones políticas de la relación entre el proletariado y el marxismo en tanto que teoría revolucionaria. La praxis de los individuos humanos es intencional en tanto que pretende llevar a cabo objetivos determinados previamente de forma consciente. Ahora bien, dado que lo fundamental en la acción humana, tanto en el ámbito individual como colectivo, (y no solo en relación con su relevancia histórica sino incluso de su valor moral) no son sus intenciones sino sus resultados y dado que estos resultados generalmente no suelen coincidir con las intenciones de los sujetos que los producen es muy útil acudir a la noción de praxis inintencional para explicar el desarrollo histórico. La praxis social al ser el resultado de la combinación, generalmente contradictoria y conflictiva, de las praxis individuales da lugar a un producto que no se puede reducir a las intenciones de ninguno de los diversos actores que han intervenido en su producción y por ello es una praxis inintencional. La praxis humana tiene pues dos aspectos; uno intencional, en cuanto que mediante esta el individuo persigue un fin determinado; el otro inintencional en cuanto su actividad individual se integra con otras praxis en el nivel social produciendo unos resultados globales que escapan a su conciencia y a su voluntad. La concepción de la historia que se desprende de esta noción de praxis es inmanente a ella, con las salvedades apuntadas acerca del carácter no querido ni previsto de su resultado último, además es racional en el sentido de que está sometida a leyes que el análisis teórico puede descubrir, pero no es finalista en el sentido de que se dirija a un telos marcado de antemano. En el proceso histórico han dominado hasta ahora los elementos inintencionales productos de la praxis intencional de los individuos y los grupos humanos, pero el actual desarrollo histórico posibilita una praxis intencional colectiva capaz de impul-

sar el despliegue de la riqueza humana no de manera automática y ciega como hasta ahora sino de forma consciente y voluntaria, contando eso sí con la racionalidad y legalidad objetiva de la historia, el conocimiento de la cual permite una cierta intervención en ella de manera consciente. Esto será el socialismo para Sánchez Vázquez, no un mero programa utópico, ni un piadoso deseo, sino una posibilidad inscrita en el actual nivel de desarrollo histórico que cada vez es más deseable y necesaria a pesar del actual escepticismo no solo en relación con su posibilidad sino también, y esto es mucho más grave, con su deseabilidad.

4. CONSTELACIÓN HERMENÉUTICA

4.1. *La metafísica en la generación del 98: Unamuno y A. Machado*

La generación del 98 se encuentra bajo los efectos de la crisis finisecular agravada en España por la pérdida de las últimas colonias. El nuevo siglo comienza en clave espiritualista y antipositivista y sus mentores filosóficos principales son Nietzsche y Schopenhauer.

Enmarcado en esta generación pero brillando con luz propia se yergue la figura colosal de Unamuno para quien «la filosofía responde a la necesidad de formarnos una concepción unitaria y total del mundo y de la vida, y como consecuencia de esa concepción, un sentimiento que engendre una actitud íntima y hasta una acción... Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender o de no comprender el mundo y la vida, brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma. Y esta, como todo lo afectivo, tiene raíces subconscientes, inconscientes tal vez». Vemos aquí una constante de los filósofos de principio de siglo, la consideración de la filosofía como algo al servicio de la vida, como un instrumento de la vida. En consonancia con esto el sujeto que defiende Unamuno no es el hombre abstracto de la filosofía, el mero animal pensante, sino el hombre concreto de carne y hueso que «nace, sufre y muere». El conocimiento está al servicio del instinto de conservación, del esfuerzo por perseverar, del hambre de inmortalidad, en última instancia. Al instinto de conservación se une el instinto de perpetuación, base del amor, de la relación con el otro y, por tanto, de la sociedad. La clave es la vida ya que anhelamos la perseverancia y la razón no es una facultad consoladora, por ello «todo lo vital es irracional, y todo lo racional es antivital, lo racional, en efecto, no es sino lo relacional; la razón se limita a relacionar elementos irracionales». Y, sin embargo, es sobre el escep-

ticismo de la razón donde la desesperación del sentimiento vital ha de fundar su esperanza. Este vitalismo irracionalista unamuniano se basa en una idea de ser como obrar, como actividad, de manera que solo existe lo activo, lo que obra y en cuanto que obra.

El miembro más joven de la generación del 98, Antonio Machado, estudió filosofía y al final de su vida elaboró, a través de sus complementarios Abel Martín y Juan de Mairena, una metafísica basada en el amor, como sed de lo esencialmente otro, que fue su contribución a la lucha contra el solipsismo que desarrolló la filosofía española en el principio del siglo XX. La apertura ética y amorosa hacia el otro y lo otro la fundamenta Machado en la noción de la heterogeneidad del ser que se opone a la homogeneidad del pensar. El espacio y el tiempo son elementos homogenizadores de la realidad que nos protegen de la heterogeneidad del ser constituyendo unas «formas de objetividad» que se articulan como un mundo ideal, un mundo de las formas objetivas que Machado denomina el «reverso del ser». Frente al siglo XIX, escéptico y solipsista, Machado se abre a lo otro y al otro a través de una dialéctica que articula la dialéctica socrática en tanto que conocimiento afectivo y la dialéctica de Cristo que lleva al amor fraternal. Machado elabora una monadología cordial que es la base de su ética y de su política fraternales y abiertas al otro.

4.2. *Ortega y la Escuela de Madrid*

La llamada Escuela de Madrid se refiere a un conjunto de filósofos que a partir de la filosofía de Ortega y su magisterio desarrollaron su docencia en la Universidad madrileña hasta el final de la guerra civil y que posteriormente desplegaron su pensamiento en el exilio.

Ortega, núcleo de la llamada generación de 1914, desarrolla su pensamiento en la conciencia de la crisis de fin de siglo al igual que los pensadores del 98, pero frente al espiritualismo casticista de estos se esfuerza por dar una solución racional científica y europeísta a dicha crisis. Ortega se propone elaborar un pensamiento a la altura del siglo XX en ruptura con el moderno siglo XIX, positivista y materialista. El tema de nuestro tiempo para Ortega es elaborar una noción de razón no racionalista, no idealista, que ponga el fundamento no tanto en el sujeto, como el idealismo, ni en el objeto, como el realismo sino en la articulación entre sujeto y objeto que constituye la vida como realidad radical, o, lo que es equivalente en la relación de coimplicación entre el yo y su circunstancia, que se dan al unísono como los *dii consentes* (dioses unánimes) romanos. El objetivo principal de Ortega es superar la modernidad decimonónica por

su positivismo y el idealismo y para ello partiendo del neokantismo y pasando, fugazmente, por la fenomenología desarrolla una teoría perspectivista de la realidad que se completa con una razón vital. En Ortega tiene prioridad lo metafísico sobre lo gnoseológico, la realidad como vida, el «acontecimiento absoluto», sobre el pensamiento que está al servicio de la vida. Su crítica del idealismo empieza por el cogito cartesiano y concluye con la fenomenología husserliana. En el «Prólogo para alemanes» Ortega alude a los tres elementos que impulsaron a los miembros de su generación: la «resolución de veracidad», la «voluntad de sistema» que les impidió contentarse con la solución fenomenológica y la convicción de que era preciso «abandonar no solo el idealismo romántico sino todo el continente idealista», lo que entrañaba también abandonar el tiempo de la Edad Moderna. La realidad radical es la vida humana, la vida individual en su inmediatez, que no consiste en la conciencia sino en un diálogo dinámico entre el yo y sus circunstancias. La crítica de la conciencia se hace a partir de la noción de ejecutividad que relaciona como dos vertientes de la misma realidad el yo y las cosas. El pensamiento es puro acto, es actuación o ejecución, lo que supone una desubstancialización del cogito y de la conciencia, de manera que la afirmación primordial no es la del cogito sino la de *cogitatio est*, el pensamiento existe. El dato radical no es mi existencia sino mi coexistencia con el mundo. En este sentido Ortega elabora una nueva noción de ser, el ser ejecutivo, un ser entendido como efectuación, como actuación, como pura actualidad; este ser ejecutivo envuelve al yo y a las cosas, las funde sin confundirlas en el acto de vivir. El ser ejecutivo hace que la existencia sea ser, efectivamente algo, sea la ejecución de una esencia. La metafísica de Ortega sustituye la noción de ser o de ente por la de el vivir o la vida. En lugar de ser, vivir, mi vida. Ortega dice en *¿Qué es filosofía?* «para nosotros, ser significa vivir — por tanto, intimidad consigo y con las cosas». El ser estático de la tradición queda sustituido por un ser actuante. La realidad radical no es la del ser, ni la de la substancia, ni la de ninguna entidad estática sino la de un acontecimiento, una ejecutividad, y el acontecimiento absoluto es la vida, mi vida. Vivir es mera ejecutividad con dos aspectos, lo que hago y lo que me pasa. Vivir es «sentirse vivir, saberse existiendo». «Todo vivir es ocuparse con lo otro que no es uno mismo, todo vivir es convivir, hallarse en medio de una circunstancia». Las circunstancias son lo que nos rodea, lo que nos afecta. Vivir es darse cuenta de que se está en una circunstancia respecto a la que hay que reaccionar y para ello hay que decidir. Vida es darse cuenta, vida es actuar, vida es decidir. La razón vital retoma el perspectivismo inicial de Ortega ya que la

perspectiva no es algo subjetivo sino algo que pertenece a la misma realidad en tanto que es conocida por un individuo concreto. La realidad última no es cosa sino perspectiva.

El perspectivismo se prolonga en la idea de razón vital que se muestra como razón histórica ya que vivir es vivir en un lugar y un tiempo determinados, la vida ni es utópica ni es ucrónica es histórica. La vida humana es la realidad radical, no es un dato, algo estático, sino algo dinámico, un hacerse, un construir, una vocación y un destino. La vida es elección pero tenemos que elegir lo que se ajusta a nuestro destino, tenemos que ser fieles a «nuestro fondo insobornable», si lo traicionamos nuestra vida será una vida fallida. La vida humana es problemática, es el problema que cada uno de nosotros tiene que resolver y además con carácter de urgencia ya que estamos bajo la presión del tiempo, esta premura y problematicidad de la vida humana constituye su carácter dramático. No elegimos el mundo en el que nos encontramos, vivir es estar sumergido en un mundo que no hemos elegido y que no podemos cambiar. El tema de nuestro tiempo es pasar de la razón pura a la razón vital y para ello hace falta sustituir la ironía socrática por la ironía de D. Juan: mientras que la primera pensaba que había encontrado un mundo, el de las ideas, inmutable y fijo que servía de medida y patrón a nuestro imperfecto mundo cotidiano, la ironía erótica de D. Juan pone en primer lugar la vida. De los dos imperativos a que se encuentran sometidos los humanos, el cultural y el vital, la modernidad ha pivotado en torno al primero, desdeñando el segundo; nuestro tiempo, ya no moderno, inmoderno, tiene que poner el segundo, el imperativo vital, en el centro. Frente a una cultura respecto a la que se da un respeto casi religioso, Ortega apuesta por la vida, incluso en sus aspectos más insignificantes.

Ortega dictó unas lecciones de metafísica el curso 1932-1933 con las que vamos a concluir. La metafísica es algo que el hombre hace y el hombre hace metafísica «cuando busca una orientación radical en su situación» y dado que la vida humana es radical desorientación, la metafísica es una necesidad humana. Ortega no considera la metafísica como la búsqueda de lo que las cosas son ya que las nociones que subyacen a esta noción, las de ser y conocer, no están dadas de antemano. Las cosas se pueden considerar de dos maneras cuando simplemente contamos con ellas, cuando las usamos y cuando pensamos sobre ellas. Al pensar sobre las cosas podemos llegar a saber de ellas: «Saber es posesión del ser de una cosa, no posesión de la cosa, sino de su ser», es decir, es una relación no con la cosa sino con su ser, con su esencia. Las cosas en tanto no conocidas, las cosas que forman mis

circunstancias, no coinciden con su ser. Las cosas cuando no me molestan, cuando no se me hacen cuestión, no tienen ser, solo empiezan a tener un ser cuando faltan. «Por lo visto, el ser es lo que falta en nuestra vida, el enorme hueco o vacío de nuestra vida que el pensamiento, en su esfuerzo incesante, se afana en llenar». La pregunta por el ser surge cuando las cosas dejan de funcionar, cuando dejan de sostenernos, cuando «perdemos la confianza en nuestra circunstancia». La circunstancia se nos presenta como problema; el mundo es la ordenación de las circunstancias, es una construcción que hacemos para orientar nuestra vida. La metafísica es, precisamente, no una ciencia sino «construcción del mundo», es construir el mundo como una base estable y firme para la vida. Dentro de las cosas que hay, algo que funciona como la verdad del resto y lo que buscamos para orientarnos es precisamente eso: la realidad radical de cuanto hay, lo que verdaderamente hay o el ser de lo que hay. Esa realidad radical se ha entendido al principio de la filosofía como el mundo en tanto que conjunto de las cosas que nos rodean. Esta posición es el realismo. La modernidad comienza con Descartes invirtiendo ese realismo en una posición idealista para la cual la verdadera realidad son nuestros pensamientos. Ortega piensa superar el realismo y el idealismo con su noción de vida, que es la coexistencia absoluta en la que mi yo y las cosas somos mutuamente trascendentes pero a la vez yo y las cosas somos inmanentes a esa vida que es la auténtica realidad.

García Morente, decano de la facultad de Filosofía de Madrid de 1931 a 1936, fue uno de los puntales de la Escuela de Madrid, profesor de ética, desarrolló una ontología de la vida basada en la intuición como visión directa e inmediata de las cosas y como acto único del espíritu. Para nuestro autor la vida o la existencia es la raíz de la unidad del ser, es la realidad más profunda y comprende la realidad del yo y la realidad de las cosas y es el objeto definitivo de la metafísica. En sus *Lecciones preliminares de filosofía* de 1938 establece el carácter analógico de la noción de ser que se refiere a las cosas reales, los objetos ideales y los valores, estableciendo una distinción, en la estela de Scheler, entre los objetos que son y los objetos que valen o valores cuyo rasgo esencial es la no indiferencia. Posteriormente, Morente tuvo una conversión religiosa, se ordenó sacerdote y volvió al tomismo, tras lo que sus reflexiones filosóficas perdieron todo interés.

La Escuela de Madrid quedó partida por la guerra civil y sus principales exponentes, incluido Ortega, tomaron el camino del exilio. J. Gaos marchó a México donde desarrolló una gran labor filosófica e intelectual de la que aquí solo vamos a retomar su vertiente

metafísica. A pesar de que generalmente Gaos identifica la metafísica con la filosofía en su conjunto, tema capital de su filosofía de la filosofía es la delimitación de la filosofía respecto de los demás bienes culturales y, dentro de la propia filosofía, la separación entre la metafísica y las «disciplinas filosóficas no metafísicas», la primera sería radicalmente acientífica y en cambio las segundas, en tanto que fenomenológicas, serían susceptibles de convertirse en ciencias (humanas). Gaos, kantiano en esto como en tantas otras cosas, individua los objetos de la metafísica de igual manera que Kant, a saber, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, y también define el carácter metafísico de algo por la imposibilidad de convertirlo en objeto de experiencia. Los objetos metafísicos son, por definición, inexperienciables. La relación entre metafísica y religión no se sitúa solo en sus objetos sino también en su origen, para Gaos la metafísica surge en Grecia cuando se aplican los métodos científicos nacientes a los objetos de la religión. Para Gaos la metafísica es una pseudociencia, producto híbrido que mezcla la ciencia y la religión. La metafísica, por un lado, es anhelo de salvación en lo que coincide con la religión pero también es resultado de la hibris demoniaca de toda la filosofía, de la soberbia que convoca a todas las cosas, incluido el propio Dios, ante el tribunal de la razón. Si la filosofía cristiana ha cultivado principalmente el primer aspecto, la filosofía moderna surge con un anhelo de inmanentismo que lleva a la irreligiosidad. Gaos defiende la existencia no solo de los entes fenoménicos cuya existencia es la presencia, sino también de entes metafísicos que gozan de una existencia metafísica, que pueden ser concebidos pero no percibidos, este tipo de existencia la denomina Gaos existencia no perceptiva o no fenoménica. Los entes metafísicos aunque no son objetivables, ya que no pueden ser percibidos ni presentan una imagen sensible, tienen sentido (contra el positivismo lógico) y además son concepciones humanas reveladoras de sus autores, ya que como todas las proposiciones no solo designan su objeto sino que a la vez significan las emociones y estados de ánimo del que las profiere; en el caso de las proposiciones sobre entes metafísicos, que no tienen objeto, su sentido reside, precisamente, en la significación de las emociones del sujeto que las emite. Son productos más que de la razón racionalista de «la razón del corazón»[5], razón a la que acude Gaos para dirimir los entuertos que no admiten una salida puramente racional. Las posiciones metafísicas de Gaos remiten a una concepción antinómica

5. Cf. J. Gaos (1959, 30), citado por Zirión, en *Filosofía de la filosofía* (EIAF 31), 149.

de la razón[6], cuya antinomia fundante es la que opone el realismo al idealismo trascendental. Gaos defiende que entre los términos de las antinomias no se puede elegir apelando solo a criterios racionales sino que en este caso, como en tantos otros, las «razones del corazón» son las decisivas, la opción entre los términos antinómicos es una «opción emocional». Para Gaos el antinomismo de la razón es insoslayable e infranqueable, no nos podemos sustraer a él y tampoco superarlo.

María Zambrano, perteneciente igualmente a la Escuela de Madrid, también partió para el exilio. Desde el punto de vista de la metafísica también intenta Zambrano la superación del racionalismo decimonónico y lo hace construyendo una «razón poética» en la línea de Antonio Machado, compañero de su padre en Segovia, razón poética o saber del corazón, intuitiva, holista, apasionada, que supone una vuelta a poner la centralidad en el ser humano. El filósofo comparte con el poeta el ser alguien inspirado y creador. Zambrano sitúa el fondo de la realidad en lo sagrado, misterio último y poder absoluto que rodea y domina al hombre. El hombre como medio inicial de hacer las cuentas con ese fondo pavoroso de la realidad inventa los dioses lo que supone la introducción de orden en el caos informe de lo sagrado. Lo sagrado se manifiesta a través de lo divino pero no se agota en ello. Pero el hombre no se contenta con lo divino y construye la filosofía como un mundo de las ideas que sustituye al mundo de las imágenes divinas. La filosofía es el resultado de las preguntas que con gran esfuerzo se va haciendo el hombre, mientras que la poesía está formada por respuestas gratuitas; la razón poética retoma los resultados de ambas.

Perteneciente al exilio interior, Julián Marías desarrolló el legado orteguiano de forma creativa analizando a partir de la razón vital las formas empíricas de la humanidad hasta concluir con la noción de persona. Aquí nos vamos a limitar a esbozar su noción de metafísica expuesta en 1953. Marías analiza el sentido de la noción de metafísica y su origen griego y expone lo que denomina metafísica clásica que va de Platón a Wolf y la crítica kantiana de ella, así como la vuelta a ella en clave espiritualista que se produce tras el cientificista y positivista siglo XIX. Para Marías la metafísica es la ciencia de la realidad radical, es decir, de la vida, de mi vida, ya que «vivir —no

6. Sobre las antinomias en el pensamiento de Gaos, cf. el artículo de C. Llano, «Las antinomias de la razón en la doctrina de José Gaos»: *Metafísica y persona*, 3 (enero de 2010) y A. Zirión, «Temas metafísicos en José Gaos», en *Cuestiones metafísicas* (EIAF 26), 333-334.

ser— es el sentido radical de la realidad. En el vivir acontece la constitución de lo real en cuanto tal». Por eso la filosofía de Marías que en esto sigue a Ortega ni es una filosofía de la vida ni un existencialismo al uso sino una «metafísica según la razón vital», es decir según la razón en tanto que «la aprehensión de la realidad en su conexión».

El último gran exponente de la Escuela de Madrid y el metafísico más potente del siglo es Xavier Zubiri, seguidor de Ortega, de Husserl y Heidegger, gran conocedor de la tradición filosófica y abierto a las cínicas positivas, este autor ha desarrollado en una línea que toma su base en Aristóteles una metafísica muy original y estructurada que aquí solo podremos, evidentemente, vislumbrar de forma sucinta. La obra de Zubiri se suele articular en tres periodos: el de la fenomenología objetivista de 1921 a 1928 en el que se basa de forma crítica en Husserl; el ontológico, de 1931 a 1944, donde dialoga también de forma crítica con Heidegger; y el metafísico, de 1944 a 1983, donde elabora la teoría de la inteligencia sentiente de la realidad como el problema fundamental de la filosofía. Para Zubiri la metafísica es la filosofía radical y él se dedicó desde muy pronto a hacer metafísica en medio de la crisis no para darle la espalda sino para contribuir a su intelección y comprensión. Como Heidegger, Zubiri piensa que la filosofía no se puede dar de espaldas a su historia y por eso reconstruye la trayectoria toda de la filosofía occidental desde los griegos. El problema que se plantearon los griegos fue el del cambio permanente de las cosas y la búsqueda de un fundamento inmóvil que no trascienda al mundo. El cristianismo introduce la trascendencia con su teoría de la creación.

Zubiri desarrolla una metafísica inmanente, intramundana, que reinterpreta la noción de lo físico que si por una parte es lo que es real y objeto del saber positivo, por otra parte, es el objeto de la metafísica en tanto que estructura formal y última de la realidad en cuanto tal. La metafísica, para Zubiri, es la misma filosofía en tanto que búsqueda de la ultimidad y radicalidad de lo real. La realidad es el concepto clave de la metafísica de Zubiri que definió al hombre como el «animal de realidades». La realidad se refiere a la inteligencia humana y no se reduce a la mera «estimulidad» que afecta también a los sentidos animales. Según la realidad las cosas se manifiestan siendo «de suyo» o «en propio». «Cosa real es aquella que actúa sobre las demás cosas o sobre sí misma en virtud formalmente de las notas que posee de suyo». La realidad es trascendental, excede a los contenidos en la que se da y es el objeto de la inteligencia sentiente que es una aprehensión de algo bajo la forma de realidad: «la aprehensión impresiva de un contenido en formalidad de realidad».

Zubiri desarrolló una teoría de la esencia, de «lo que» es una cosa real, en la estela de la reflexión aristotélica, que le lleva a considerar que el ser se funda en la realidad, lo que supone que la metafísica es el fundamento de la ontología. De esta manera, la filosofía no estudia la objetividad (Husserl), ni el ser (Heidegger), sino la realidad en cuanto tal. La realidad es el haber de una cosa, el hecho de que hay cosas. Las cosas tienen ser pero además tienen realidad. Mientras que las ciencias investigan las propiedades de lo real, cómo son y cómo acontecen las cosas reales, la filosofía investiga qué es ser real, el carácter mismo de realidad. Para Husserl la esencia es la unidad eidética de sentido mientras que para Zubiri es la sustantividad, la estructura de notas que otorga a una cosa suficiencia constitucional. Zubiri despliega un realismo del estar o de la actualidad en el que la sustantividad se muestra como actualidad interna o constituyente de la cosa. Frente a la intuición husserliana Zubiri establece la actualización. La prehensión primordial capta lo real como «de suyo», como sustantivo. Mientras que la razón capta la sustantividad allende o en profundidad.

4.3. *Noucentisme y la Escuela de Barcelona*

La Escuela de Barcelona se distingue fundamentalmente de la de Madrid porque no tiene a un autor como referencia esencial. Eugenio D'Ors se puede considerar su iniciador pero no fue su referencia, Eduardo Nicol, Joaquín Xirau y García Bacca se pueden considerar miembros de dicha escuela que no tuvo una doctrina común sino más bien cierto estilo.

D'Ors crea el noucentisme como reacción europeísta y mediterránea a los excesos irracionalistas y románticos del modernismo. El noucentisme es una apuesta por la claridad, el orden, el clasicismo en la perspectiva de un europeísmo cosmopolita y abierto a la ciencia. El pensamiento figurativo de D'Ors muestra una gran pasión por la luz, típica postura mediterránea, se basa en la intuición intelectual y desarrolla un gran sentido de unidad y eternidad. Su pensamiento se estructura en tres partes, dialéctica, poética y patética, con dos centros, la razón y la vida. La dialéctica se basa en dos principios: el de «función exigida», según el cual todo fenómeno está en relación con otro anterior, concomitante o posterior, y el de «participación», según el cual, cada ser participa en la realidad de otro ser en síntesis y jerarquía. La dialéctica es un conocimiento irónico y fiel a la vida que parte de la conciencia de que toda verdad es parcial y del carácter comunicativo de la búsqueda de dicha verdad. El órgano del pen-

samiento figurativo es el *seny*, la sabiduría catalana basada en el sentido común y el escepticismo frente a las grandes palabras. La poética se basa en el yo como libertad que se enfrenta a la cosa como resistencia, un yo que se vierte al mundo para dominarlo. La poética es el esfuerzo de dominar el mundo a través del conocimiento del homo sapiens, el trabajo del homo faber y el juego del homo ludens. La patética, supone, por su parte, la reversión del mundo sobre el hombre, la inercia de la fatalidad. D'Ors estableció una antropología en la que el hombre se abría a tres ámbitos: el subconsciente, o de la bestia, el consciente, que es el alma, y el sobre humano o sobreconsciente que es el Ángel, que alude a lo que el hombre tiene de valor eterno. La filosofía de nuestro autor es una filosofía del hombre concreto, del hombre que trabaja y juega. La filosofía de nuestro autor se expuso a través de las glosas, pequeños artículos periodísticos, primero en catalán y luego en castellano, que pretendían «auscultar las palpitaciones de los tiempos» convirtiendo la anécdota en categoría al mostrar «el matiz de eternidad que hay en todas las cosas».

Dentro de los autores relacionados con la Escuela de Barcelona destaca desde el punto de vista de la metafísica la obra de Ferrater Mora cuyo magno Diccionario no debe empequeñecer sus esfuerzos por construir una ontología que al principio se iba a estructurar en una serie de trabajos sobre el ser y el sentido (único publicado), el ser y el hacer y el ser y el deber, pero la creciente desconfianza de Ferrater hacia la noción de ser le llevó a reorientar su investigación en dirección a una ontología que trata de las acciones, los deberes y las normas pero no ya en el ámbito del ser sino en el del mundo entendido como el conjunto de las realidades que hay. Dicha ontología materialista, estratificada y emergentista se basa en los siguientes puntos: lo que hay es el mundo material; algunos de los componentes del mundo material pueden ensamblarse formado organismos vivos; los organismos pueden comportarse de forma social; algunos comportamientos sociales pueden dar lugar a comportamientos y productos culturales; entre los productos culturales existen métodos que pueden servir de criterios para determinar la racionalidad y la universalidad de la conducta y del conocimiento. Ferrater articula la realidad en tres estratos: estratos físicos, biológicos y socioculturales. El paso de un estrato a otro supone la emergencia de propiedades nuevas. Lo orgánico descansa en lo físico-químico, está condicionado por ello pero a la vez goza de una relativa independencia derivadas de la especificidad de sus leyes propias. Para Ferrater, el nivel orgánico es emergente respecto del nivel físico con unas peculiaridades específicas de diversa complejidad. La concepción de Ferrater es continuista

y evolutiva a la vez. Ferrater habla, además, de diversos grupos ontológicos o formas de enlazar realidades basadas en diversas categorizaciones: entidades físicas donde se incluyen los organismos y los procesos mentales, personas o agentes y objetivaciones o productos culturales. En esta clasificación las entidades físicas son las básicas sobre las que se construyen todas las demás. Ferrater ha desplegado un potente sistema metafísico que va «desde la materia a la razón», emergentista y no reduccionista, que es uno de los sistemas materialistas, junto con el de Bueno y el de Bunge, más organizado que se ha producido en el siglo XX.

Relacionado con la Escuela de Barcelona se encuentra García Bacca que también desarrolló en el exilio la mayor parte de su filosofía en forma de una metafísica abierta a la ciencia que se basa en una concepción dinámica de la realidad material que se presenta como un «surtidor de novedades» de condición poiética, es decir, abierta y maleable a la acción del hombre. La materia está en permanente dinamismo. Dicha metafísica parte de una noción de ser que no es tanto la esencia de los entes como la realidad inobjetiva y atemática que actúa de horizonte de comprensión del sentido de los entes. La ontología general o fundamental trata precisamente de hallar el ser o el sentido de los entes. García Bacca despliega también una hermenéutica existencial en la que el ser se encuentra arrojado a la existencia y atravesado por dos fuerzas antagónicas: una que le lleva hacia el ser y otra que le lleva hacia la nada. En esa antropología vitalista y existencial juega un gran papel el cuerpo en tanto que el elemento necesario de la existencia particular y como barrera que hay que superar. El hombre, según G. Bacca, es atrevido y osado ante la realidad, y a través de la técnica y las máquinas es capaz de dominar todo el universo. En los años 1960 a 1980 G. Bacca se acerca al marxismo y desarrolla una ontología materialista y dialéctica basada en la noción de transustanciación o cambio del ser y de la sustancia de las cosas materiales y humanas gracias a la actividad humana que construye un mundo artificial, de artefactos, cuya contextura se debe a una construcción planificada. El mundo se presenta por un lado como casa y hogar pero también como fábrica y laboratorio. Esta concepción activa y dinámica de la realidad por parte del hombre hace que de la ontología como mera expresión del ser en su estado fenomenológico se pase a la metafísica que es la filosofía en estado de transformación. La artificialidad del mundo llega a su culmen en el capitalismo donde todo es mercancía. El hombre pasa de ser pordiosero a ser señor y creador de la realidad y pasa de decir el mero ser de la realidad en la ontología a desplegar la transformación de la realidad en la meta-

física. Se produce una doble dialéctica: la dialéctica entre el hombre y la naturaleza y la dialéctica entre hombre y hombre. G. Bacca despliega el humanismo en tres niveles: el teórico que lleva al ateísmo, el práctico que lleva al comunismo y el positivo que lleva a la humanización y transustanciación de la realidad. A la historia natural que se despliega en el pasado, el presente y el futuro y consiste en fastos y sucesos, se superpone la historia artificial que se despliega de lo pretérito a lo porvenir a través de la presencia y consiste en gestas, inventos y acontecimientos. La concepción de G. Bacca es un panteísmo tecnocéntrico basado en la condición radial y procesual de toda la realidad donde Dios se identificaría con el conjunto de lo que hay. La radio-ontología supone más una equiposibilidad entre ser y no ser que la equivalencia entre pensar y ser. El hombre en este contexto pasa de ser un mero altavoz del universo a ser un prisma que lo distorsiona y una espoleta que lo hace explosionar. Se da una voluntad de utopía que busca la transfinitud de lo humano desplegando un rasgo demoniaco.

En la línea de una fenomenología *sui generis* podemos situar a Eduardo Nicol[7], exiliado en México, que planteó la reinstauración de la metafísica pero no en un sentido trascendente ni teológico, sino volviendo al planteamiento inicial aristotélico que la entiende como la filosofía primera, como el saber acerca de los principios, principios del ser u onto-logia y principios del saber o epistemo-logia. Este giro metafísico lo lleva a cabo Nicol en fecundo diálogo con las filosofías pasadas y presentes. Frente a la tendencia dominante en la metafísica occidental que ha devaluado los fenómenos por su devenir incesante, en beneficio de un ser intemporal y oculto, Nicol afirma que «el ser está a la vista» y que ser y realidad coinciden. Con ello Nicol vuelve a Heráclito frente a Parménides e identifica ser y tiempo y ser y presencia, a la vez que supera el esencialismo y el existencialismo con su metafísica de la expresión. La expresión supone que el hombre fenoménico con su sola presencia y a través de su cuerpo y su palabra expresa su ser individual, único y libre y expresa el ser al que remite en su actuación y en la comunicación con los demás hombres. La palabra humana se abre al ser y lo trae a la presencia porque es el producto de un hombre que está inmerso en el ser, en un ser temporal, histórico, abierto en el que los diversos determinismos se conjugan con el azar y con el carácter humano o libertad que consiste en

7. Seguimos en estas notas la acertada interpretación de nuestra buena amiga la profesora mexicana Juliana González, discípula de Nicol y gran conocedora de su obra.

la manera específica con la que cada ser humano responde al destino de los determinismo y al azar de los encuentros. El ser es abierto, está inconcluso y por ello incluye al no-ser, a la posibilidad, lo que asegura la libertad del individuo. Por otra parte, Nicol también reflexionó sobre la noción de razón que él considera como logos, y a partir de dicho logos entiende al hombre como algo que va más allá de la naturaleza sin dejar de ser naturaleza, que sobrepasa la materia sin dejar de ser materia. Ese logos constitutivo de lo humano es «la razón que da razón» de sí misma y del resto de la realidad. Esta razón se está viendo sustituida por otro tipo de razón, una razón tecnológica que se limita a computar pero que ya no da razón, es una razón de fuerza mayor que sirve solo como un instrumento de supervivencia. Frente a esa deriva de la razón Nicol concluye que hay que resistir mientras sea posible reafirmando la filosofía con su vocación de filia, de libertad y de paz.

También perteneciente a la Escuela de Barcelona y emigrado en México, Joaquín Xirau desarrolló una fenomenología que concluye en una ontología y una axiología articuladas en una metafísica del amor que supere la tensión entre el ser y el valor a través de una noción no intelectualista del ser entendido como distensión y trascendencia. Xirau parte de una noción de realidad en la que sujeto y objeto no se oponen sino que se da un arco sujeto-objeto que hace posible la realidad dinámica del ser y el valor que permita a la vez que el ser adquiera vida y el valor objetividad.

Su hijo Ramón Xirau también en la línea fenomenológica ha tratado de articular la filosofía con la poesía y la religión ya que las tres tratan de las cuestiones últimas, cuestiones que no pueden ser enunciadas sino a lo sumo presentadas y sugeridas en un lenguaje que conjugue la imaginación propia de la poesía, los conceptos filosóficos y el sentimiento religioso. También reflexionó sobre la noción ontológica del estar humano en sus diferencias con el ser y el existir.

4.4. *La recepción heideggeriana: Laín y Tovar, Sacristán, Lledó, Cerezo, Duque*

Heidegger fue un pensador de referencia para la mayoría de los autores de la Escuela de Madrid, empezando por el propio Ortega. Tanto el maestro, como Morente, Gaos o Zubiri leyeron (y tradujeron) muy pronto a Heidegger que dejó en ellos una marca imborrable. Marías resume concisamente, sin embargo, lo que les separaba de Heidegger: el hecho de que mientras que este va del Dasein al ser, los orteguianos iban del ser a la vida, en lugar de buscar el ser como in-

terpretación de la realidad, van a la realidad radical más allá de toda interpretación. Pero ahora nos vamos a referir a la recepción posterior a la guerra civil que comienza con la lectura falangista de Laín y Tovar en la revista *Escorial* que interpretan el ser para la muerte heideggeriano como una versión del vivir peligrosamente del fascismo. La diferencia respecto al pensador alemán es el catolicismo. Para el Laín de estos años el hombre es historia y eternidad, no viene de la nada sino de Dios.

Desde una perspectiva muy diferente aborda Sacristán en 1958 la obra de Heidegger preguntándose ¿qué puede aprender el pensamiento racional del pensamiento esencial de Heidegger? Abandonando su inicial aproximación orteguiana a Heidegger debido a, como nos recuerda Fernández Buey, la influencia de la lógica filosófica de H. Scholz, de la concepción de la filosofía de Geymonat y de su aproximación al marxismo, Sacristán se enfrenta a la obra heideggeriana en su tesis doctoral como un ejemplo del irracionalismo del siglo XX entendido como antirracionalismo, como crítica explícita de la razón y analiza sus ideas gnoseológicas rechazando su teoría de la verdad que valdría solo para la tradición occidental que tiene su origen en Grecia; su teoría de la abstracción por caer en un realismo platonizante y su método etimologizante no solo por su arbitrariedad sino porque solo se aplica a algunos conceptos esenciales. En resumen, Sacristán no acepta la subordinación del pensamiento racional y científico al llamado pensamiento esencial heideggeriana ni su teoría de la historicidad que congela la historia en el concepto de destino entendido más como un lugar que como un discurrir. Sacristán en cambio reconoce en Heidegger su contribución a la superación del gnoseologismo moderno el cual privilegia la teoría del conocimiento desde un punto de vista internista sin remitirla a su suelo real no teorético y la belleza y profundidad de su estilo.

Por su parte E. Lledó conoció a Heidegger cuando estudiaba en Alemania con Gadamer y ha mantenido con el filósofo de la Selva Negra un profundo y crítico diálogo, aunque soterrado a veces, a lo largo de sus reflexiones sobre el lenguaje y la historia que parten, como en Heidegger, de la convicción de que hay que volver al origen griego de nuestra cultura para ser capaz de atravesar los acartonados conceptos que nos dominan, desgarrando su trivialidad mortecina. Lledó denuncia el exceso terminológico de la filosofía heideggeriana que se clausura en un monólogo en el que «desaparece la verdadera esencia de la realidad buscada», y sitúa la obra de Heidegger en la estela de lo que se ha podido denominar la destrucción de la razón.

Una recepción más favorable de Heidegger ha venido de la mano de F. Duque y R. Rodríguez, que han editado varios volúmenes en los que se analiza la obra del autor alemán desde el punto de vista de la hermenéutica, considerando su diagnóstico de las grandes tendencias que han impulsado el siglo: la tecnología y la democracia.

4.5. *Ontologías fenomenológicas: F. Montero Moliner y J. San Martín*

Montero Moliner ha sido uno de los pioneros de la fenomenología en España, orientando la revista *Teorema* que creó junto a Garrido hacia la fenomenología y la filosofía analítica. Montero introduce en una matriz husserliana y heideggeriana el análisis lingüístico articulando sus reflexiones ontológicas en torno al lenguaje entendido como el fenómeno originario de la presencia del hombre en el mundo. Montero en sus análisis del problema de la subjetividad sitúa a Husserl en la estela kantiana corrigiendo sus deficiencias en torno a la corporeidad de la subjetividad y al papel de la mente en la subjetividad trascendental y la identidad humana. Su visión del lenguaje no es formalista ya que se preocupa por lo mentado por el lenguaje; para él toda filosofía del lenguaje tiene que investigar su relación con lo objetivo en general y muy especialmente con esa forma primaria de objetividad que es la experiencia, y en ese sentido Montero analiza la relación entre experiencia y lenguaje en Husserl.

Por su parte, J. San Martín ha recuperado la fenomenología husserliana en su vertiente de método de análisis de las estructuras de la vida humana, entre las que destaca por su carácter fundamental una teoría fuerte de la racionalidad entendida como la forma en la que el ser humano se abre al mundo. Para el autor la obra de Husserl se presenta como una «utopía de la razón». La fenomenología es también la base de la antropología filosófica de San Martín, que es una antropología hermenéutica basada en la experiencia fenomenológica del mundo de la vida.

4.6. *Ontología y hermenéutica: E. Lledó, J. L. Pardo, S. Zabala*

La reflexión ontológica del profesor Lledó se configura esencialmente como una antropología, es decir, como una teoría del hombre, como una reflexión sobre el ser humano. Ser humano caracterizado fundamentalmente por su ser temporal y corpóreo, como un trozo de naturaleza enmarcado en el espacio y el tiempo, cuyo primer contacto con el mundo es sensible, pero que gracias al lenguaje se abre

a los demás y además configura su interioridad como una interioridad que es un repliegue del exterior, una invaginación de lo exterior sobre sí mismo. La antropología de Lledó presenta un enfoque genuinamente ontológico; más aún, es un ejemplo de una ontología de corte materialista, inspirada en Aristóteles y Epicuro, y a la que la asunción crítica de la obra de Kant ha dotado de una dimensión trascendental. Para la antropología ontológica de Lledó, el ser humano es un ente fugaz, frágil, pasajero, por su inmersión en el tiempo voraz, pero gracias al lenguaje y a la sociedad, al logos y a la polis, adquiere una cierta pervivencia, una cierta permanencia que retiene algo de él arrancándolo al torrente inexorable del tiempo. El lenguaje, especialmente el escrito, permite que la fugaz presencia del individuo se mantenga y perviva al introducir una segunda temporalidad, la de la escritura, que se superpone a la temporalidad fluyente de la existencia, del efímero transcurrir. Por otra parte, la dimensión social del ser humano permite también que su recuerdo perviva una vez desaparecido su cuerpo en la memoria de los que le conocieron. La fama, el recuerdo, es la forma más tangible de supervivencia ya desde los tiempos de los héroes griegos, y quizás la única plausible si no se acepta la engañosa esperanza de inmortalidad que han ofrecido desde siempre las religiones. Escritura y recuerdo como formas de la memoria son los obstáculos más potentes que el ser humano puede oponer a la general entropía de la naturaleza. La cultura es esa lábil y superficial película, de gran densidad ontológica sin embargo, que el ser humano ha sido capaz de superponer al opaco mundo de la naturaleza, y que le permite invertir la flecha del tiempo, introduciendo orden en el mundo, es decir, elementos estables y permanentes en el continuo evanescente y fugaz del devenir. La cultura, por otra parte, se constituye como una experiencia compartida que da lugar a una tradición que se transmite por la educación. Como alguna vez se ha podido decir, los rasgos culturales del ser humano son aquellos que se transmiten por la educación, en oposición a los rasgos naturales que se transmiten por los genes, por ello no hay cultura sin educación y sin transmisión de la herencia recibida. Pero para que una educación lo sea realmente en el sentido de formación de la personalidad en unos moldes adecuados y de extracción de la interioridad de los rasgos mejores que en ella se encuentren es preciso que sea capaz de revivir los contenidos que transmite, permitiendo que el que los recibe los incorpore a su propia vida y que no queden meramente superpuestos a un vida cotidiana que no se deje impregnar por ellos. La antropología de nuestro filósofo corona la fundamentación ontológica de corte materialista que la subyace con una ética que se abre a una

política. La ética responde a la pregunta, presente en nuestra cultura desde los griegos, del «¿cómo vivir?», pero ya también desde ese origen no se agota en la mera búsqueda de la felicidad individual sino que se configura como «la articulación de cada sujeto en el espacio colectivo en que ha de desarrollarse». La ética que propugna Lledó no es tanto una ética del mero deber como una ética del poder, y en esto es visible su impronta griega, aristotélica y epicúrea, que se superpone, corrigiendo las limitaciones debidas a su condicionamiento pietista, a la matriz kantiana dominante en la ética contemporánea. La construcción ética actualmente tiene que tener muy en cuenta «las condiciones de posibilidad del ser humano» si no quiere perderse en la nebulosa idealista del mero deontologismo. La pregunta «¿cómo vivir?» se traduce hoy en «¿qué debemos hacer?», resaltando el carácter colectivo de esta que ha roto el corsé del sujeto trascendental kantiano y se despliega ya en una dimensión esencialmente política. El mero deber subjetivo no es capaz ya de impulsar un hacer operante que solo en la política puede ser efectivo.

J. L. Pardo lleva a cabo una presentación histórica de la metafísica en tres etapas que va de la premetafísca a la postmetafisica caracterizando el discurso metafísico con cuatro rasgos: el dualismo ontológico entre el mundo sensible y el mundo inteligible; el no tener en cuenta la diferencia ontológica entre el ser y el ente; el carecer de sentido al violar la reglas formales o pragmáticas dele lenguaje natural; el ser incapaz de inscribir la diferencia en el concepto al concebirla como un no-ser que se sitúa entre dos cosas que son. Pardo establece un paralelismo entre el desarrollo de la metafísica y el desarrollo de la política. El pensamiento pre-metafísico es el pensamiento mítico en tanto que «respuesta sin pregunta, solución sin problema» en tanto que relato de los orígenes, de la primera escisión del ser que se hace sensible a través de las diferencias que lo separan de sí mismo. Con Platón nace la metafísica, una metafísica dualista que establece el *jorismós*, la escisión entre lo sensible y lo inteligible y una metafísica metódica, dialéctica, capaz de reparar esa escisión inicial del ser. Con Aristóteles la metafísica se convierte en una ontología categorial, abierta a las diferentes formas en que se dice el ser. Si el ser en Grecia es esencia, en la Edad Media se concebirá como substancia, dotada de esencia y existencia, y la escisión del ser pasará ahora entre un Dios creador y necesario y las criaturas, contingentes. La relación entre ambos polos puede ser unívoca, equívoca o analógica como al final impuso Tomás de Aquino. La modernidad nace con el empeño de no dejar fuera de su consideración a ningún ente, de extender la razón sobre todo ente. Por otra parte, sustituye las categorías lin-

güísticas por categorías matemáticas. El método deja de ser dialéctico, dialógico y se hace axiomático, geométrico. Si la metafísica en la antigüedad tuvo que enfrentarse al problema de unir los diferentes linajes en la unidad de la polis, la metafísica moderna se enfrenta al problema de cómo disciplinar a una miríada de individuos que se van agrupando en las ciudades. Pardo establece un paralelismo en el tratamiento de los individuos en la modernidad entre la monadología de Leibniz y el Panóptico como instrumento del sistema de control y vigilancia social que recibe en esta época la denominación de policía. Tras la era «dogmática» que supuso el esplendor de la metafísica viene la época crítica, ilustrada, que sospecha del rápido salto que Descartes había dado del «ego cogito» al «ego sum» e introduce el tiempo como escisión interna al sujeto que lo separa de su ser. Con Kant se circunscriben los límites de la metafísica que puede pensar pero no conocer las tres ideas metafísicas esenciales: el yo, el mundo y Dios. La metafísica queda circunscrita como el ámbito de lo meta-empírico y lo trans-objetivo. Pero el anhelo metafísico no cesa y el idealismo alemán y especialmente Hegel levantan las restricciones críticas a la metafísica y elaboran la idea del ser como espíritu que recoge todas las diferencias en una unidad superior, la substancia-sujeto que reúne lo en-sí con lo para-sí. La metafísica es el saber absoluto, lo real se hace racional, el sistema se despliega en la historia. Lo que empezó con Platón se cierra con Hegel, la metafísica como reino de una idea de ser concebido como representación. A partir de Hegel surgen cuatro programas que intentan llegar al fin de la historia y escenificar el encuentro del sujeto con el ser. La elaboración de un lenguaje lógico perfecto que permitiera calcar la estructura del lenguaje y sobre la estructura del mundo; la búsqueda fenomenológica de un retorno a las cosas mismas que permitiera obtener, gracias a la conciencia, una experiencia pura del mundo mediante una intuición preconceptual; la transformación revolucionaria del mundo que permitiera la verdadera realización de la filosofía; la consideración hermenéutica del ser como existencia y como lenguaje. La muerte de la metafísica no supone la imposibilidad del pensamiento sino la necesidad de pensar de otro modo; de igual manera, la clausura de la modernidad no es el fin de la historia sino el agotamiento de la historia teleológica. Hoy nos encontramos, pues, en el comienzo de una era postmetafísica que nos exige pensar y vivir de otro modo. De una manera que, en cierto modo, puede ser vista como un retorno, a un antes del ser, a un antes de la metafísica, pero que solo podía ser posible, tras el ser y tras la metafísica. Dos posibles salidas se dibujan: reducir el sentido a los sentidos (conductismo epistemológico) o reducir

los sentidos al sentido (hermenéutica). Casi todas las formas actuales de pensamiento combinan en diversas proporciones estas dos salidas extremas y parten del convencimiento de que no es posible librarse del todo de la metafísica y por ello se mueven en el ámbito de lo que se podría denominar una ontología postmetafísica que puede adoptar diversas modalidades. Puede presentarse dicha ontología postmetafísica como una onto-semántica dedicada a expresar la ontología implícita en los diversos lenguajes ordinarios o científicos; o como una onto-pragmática, o teoría de lo que hacemos; o como una onto-hermenéutica atenta a delimitar la diferencia ontológica entre el ser y el ente que la metafísica clásica no supo ver; o como, por último, como una orto-logía, abierta a la recuperación del sujeto (cuasi-trascendental)de la enunciación ocultado por los enunciados metafísicos. La mirada postmetafísica, para Pardo, percibe una nueva diferencia que ya no cabe en el texto de la metafísica, que se dirige a lo impensado por la metafísica.

S. Zabala, en la estela de G. Vattimo, elabora una sugerente ontología hermenéutica después de la metafísica basada en lo que denomina, siguiendo a Heidegger, los remanentes del ser. Su punto de partida se sitúa en la constatación heideggeriana de que aunque «el ser es lo más desgastado», todavía nos siguen quedando existencias, remanentes, de este mismo. El ser no se agota, siempre queda algo, por mucho que se debilite. Zabala analiza, tras la destrucción llevada a cabo por Heidegger de la noción del ser como presencia, los remanentes del ser en la obra de seis autores postheideggerianos: Schürmann, Derrida, Nancy, Gadamer, Tugendhat y Vattimo, para concluir con la alusión a una ontología hermenéutica de los restos del ser que lo genera a través de la interpretación. La conclusión es que la metafísica no puede ser superada (no soporta una *Überwindung*) sino solo torsionada (se somete a una *Verwindung*), lo que hace que nos tengamos que acostumbrar a convivir con sus restos, como convalecientes de la enfermedad que esta supone. Esta metafísica hermenéutica es el resultado de la modificación que la pregunta metafísica fundamental ha sufrido al cambiar la noción de ser que se busca y, por ello, no se basa en un ser fuerte, el ser como presencia, sino en un ser debilitado, recibido a través de la tradición (metafísica), repetido y recuperado, que necesita al hombre para su revelación, conservación y formación, trabajado desde dentro, abierto a la interpretación, entendido como residuo, como huella histórica y an-árquica, sin principio (*arjé*) ni fundamento (*Grund*).

4.7. *La filosofía del límite de E. Trías*

La trayectoria filosófica de E. Trías siempre ha presentado un marcado tinte metafísico. Sus reflexiones sobre la filosofía y su sombra, la pasión, el cine o últimamente la filosofía del límite son partes de un sistema filosófico *in fieri* que comienza a consolidarse a partir de la *Filosofía del futuro*. *Los límites del mundo* (1985), *La aventura filosófica*, *La edad del espíritu* (1994), *La razón fronteriza* y *Ciudad sobre ciudad* (2001) han sido las etapas o modulaciones en las que la filosofía del límite se ha desplegado. Platón, Kant, Hegel, Schelling, Nietzsche y el estructuralismo se conjugan con una inmensa erudición histórica, estética y teológica para estructurar un sistema metafísico abierto en el que una gran cantidad de información se articula de forma original y novedosa. Como síntesis de esta metafísica del límite nos vamos a referir de manera sucinta al capítulo conclusivo de *La razón fronteriza*, titulado «La proposición filosófica», donde Trías resume su periplo en un escorzo magistral. El origen de la filosofía está en el asombro, asombro ante el hecho de la existencia, una existencia que remite al ser y aleja su contrario, la nada. La existencia surge como un hecho que remite a causas desconocidas y además es una existencia precaria, «existencia en exilio y éxodo»; existencia sin fundamento o con un fundamento fallido, en falta. El ser se concibe por Trías como ser del límite, un ser que muestra potencias conjuntivas y potencias disyuntivas. El límite separa, es un gozne que mantiene separado lo que separa a través de su potencia disyuntiva y a la vez define un interior unificado de forma precaria por su potencia conjuntiva. La idea de límite nos remite a tres cercos: el cerco del aparecer, o ámbito de lo que se da; el cerco hermético, o ámbito de lo que trasciende el límite dibujando una x ignota, y el cerco fronterizo o ámbito limítrofe que junta y separa a la vez el cerco del aparecer y el cerco hermético. La existencia pide su esencia y a esa conjunción de existencia y esencia se denomina realidad. A la concepción limítrofe del ser se corresponde una concepción limítrofe del habitante del límite, del hombre como ser fronterizo. El hombre como habitante del límite, por un lado se abre a la existencia, al ser, pero también a la nada, a lo que trasciende el ser. El hombre se abre al cerco del aparecer, y al cerco hermético, del misterio, de lo sagrado, de la nada. Precisamente la revelación del cerco hermético en el cerco del aparecer es el símbolo, un símbolo al que se dirigen tanto la religión como el arte, la razón propia del hombre como ser fronterizo es la razón fronteriza. Una razón que al abrirse al símbolo da lugar a lo que Trías denomina espíritu. La razón fronteriza da lugar

a una tabla de categorías entendidas en el sentido clásico como las formas de ser y a la vez como las formas de decir ese ser. El ser mismo se da como el límite mismo entre lo categorial y lo trascendental, entre la tabla de categorías y la cosa en sí que es su referente misterioso y desconocido que constituye el círculo hermético. Trías establece siete categorías estructuradas en tres grupos. Las dos primeras son categorías cosmológicas y se refieren a la materia primordial, la matriz primigenia, que desde el círculo hermético genera la existencia y a la articulación a partir de esa materia informe de un mundo que tiene lugar y duración. Las dos siguientes categorías se refieren al habitante de la frontera y establecen su dimensión ética, de apertura a la libertad y su dimensión cognoscitiva, su apertura al sentido y a la inteligibilidad de lo que hay. La quinta categoría se refiere a la capacidad de autorreflexión crítica que la apertura a la inteligibilidad hace posible. La sexta categoría apunta a la capacidad del hombre de acercarse al último confín donde lo inteligible conecta con el misterio, donde el cerco del aparecer confluye con el cerco hermético. Por último, la séptima categoría conjuga todas las categorías en torno al ser del límite, ámbito en el que el fronterizo habita. El ser mostrado por esas categorías es un ser que conjuga el orden de las palabras, de lo inteligible, con el orden de las cosas, impenetrable y misterioso. El ser ocupa el límite entre las palabras y las cosas, entre el sentido y el sinsentido, es el gozne, la bisagra, la barra espaciadora del estructuralismo (/). El ser del límite es la intersección entre la razón fronteriza y la revelación simbólica. El triángulo filosófico tiene como vértice el ser del límite y como vértices inferiores la razón fronteriza y lo simbólico cuya intersección constituye el espíritu, como dijimos antes. La existencia espiritual es la existencia fronteriza. El hombre es el habitante de la frontera y su ética es una ética fronteriza que le insta a aceptar dicha condición fronteriza. El hombre se sitúa entre el mundo y el misterio, como «un istmo entre el cerco del aparecer y el cerco hermético». Por su parte el ser del límite existe en éxtasis, como donación o don, existe en el resplandor de la verdad, un resplandor que Trías denomina, de forma enigmática, espacio-luz. Este espacio-luz «es a la vez localidad, domicilio del ser del límite y fulgor de su refulgencia»; es el ámbito limítrofe en el que el ser y la nada confluyen. El espacio luz es el propio límite «concebido en su más pura y diamantina trasparencia». El Dios del límite sería la personificación de ese espacio-luz. El espacio-luz puede ser simbolizado en términos religiosos, personalizándolo o en términos artísticos, aludiendo a él de forma sensible. Mientras que la religión busca efectos salutíferos, de salvación, el arte busca efectos catárticos, de sublimación.

El ser no es estático sino que se desarrolla a través de diversos eones o épocas, en cada uno de los cuales una categoría se muestra como hegemónica. El ser es, pues, acontecer. La lógica del límite se articula como una metodología que despliega la doble potencia de la conjunción y la disyunción. Una conjunción que domina en los fenómenos amorosos y en general en lo que se puede denominar juego y una disyunción que domina en los fenómenos de lucha y guerra. Lucha y juego son las dos formas de correlacionarse las potencias conjuntivas y disyuntivas del ser del límite.

5. CONSTELACIÓN CONFESIONAL

Situado en plena crisis finisecular y participante de las polémicas que en torno al papel de la ciencia se desarrollaron en aquellos años surge Amor Ruibal como un pensador *sui generis* que desarrolló un sistema metafísico basado en la noción de relación, donde el universo se presenta como «un sistema de seres en relación». Todos los seres se componen para Ruibal de sus elementos primigenios y de las relaciones que se establecen entre ellos. Todos los seres son relativos, se refieren unos a los otros y se correlacionan entre sí dando lugar al universo. Este correlacionismo y relativismo ontológico es también dinámico ya que relaciona a los seres entre sí mediante el vínculo de la causalidad porque cada ser influye en los demás y es a su vez influido por ellos. El hombre se sitúa en el universo como su conciencia refleja, como su finalidad y su complemento, y Dios se muestra como el ser necesario, causa del mundo en eterno devenir. La filosofía de este clérigo gallego, que desde una matriz escolástica y cristiana dialoga con la filosofía moderna no ha tenido continuidad en el conjunto de la constelación confesional y brilla en ella, por su originalidad, como un lucero solitario.

La mayor parte de los autores que han tratado la metafísica de un modo sistemático lo han hecho a partir de la neoescolástica. Entre los autores neoescolásticos solo vamos a aludir a dos dado el carácter repetitivo y anacrónico de la mayor parte de esta producción. González Álvarez es autor de un famoso Tratado de metafísica dividido en dos volúmenes dedicados a la ontología y a la teodicea. La ontología tiene un despliegue clásico tomista: el ente en cuanto ente; sus propiedades lógicas: trascendentalidad y analogía; sus propiedades reales: aliquidad, unidad, verdad, bondad; las divisiones del ente; las causas. Analiza el ser según la potencia y el acto; analiza las polaridades: substancia y accidentes, materia y forma, esencia y existencia, y naturale-

za y legalidad. Un repaso pues de la terminología neotomista sin mucha originalidad pero con un esfuerzo de sistematización destacable.

Por su parte A. Millán Puelles ha desarrollado su obra en el marco del tomismo a pesar de sus orígenes fenomenológicos. Ha analizado la estructura del ente ideal en Husserl y Hartmann relacionándolo con la perspectiva aristotélica. En su *Ontología de la existencia histórica* entiende esta como un no ser ya que es sin embargo de algún modo todavía. El pasado se conserva de forma virtual en el presente que ha contribuido a construir. En su teoría del objeto puro Millán retoma su trabajo sobre el objeto ideal y estudia el papel de lo irreal en el seno de una filosofía realista considerando el objeto puro como aquel cuyo ser se agota en el ser dado a la conciencia, es decir que no es transobjetual. El objeto irreal se divide en posible, que no es pero que puede ser y el imposible, que ni es ni puede ser. El ente irreal comparte con el real la capacidad de ser objetivado o representado, precisamente su índole propia es el ser posible solo como ser pensado.

F. Inciarte y A. Llanos intentan una recuperación de la metafísica entendida como comprensión de la realidad originaria, como acceso a las cosas como son de suyo, asumiendo las razones de los escépticos sobre ella: positivismo, hermenéutica, deconstrucción y los que se sitúan en la estela de Heidegger. Los dos autores rompen con la filosofía de la representación a partir del convencimiento de que los conceptos no reproducen las cosas sino que las acercan. Las cosas no participan del ser, solo lo poseen de manera gradual. No hay un ser común al creador y lo creado y la criatura no forma una totalidad con su creador. El ser no existe más que como abstracción.

5.1. *Apertura a la modernidad: Aranguren, Gómez Caffarena y J. Conill*

Aranguren parte de una matriz aristotélica, tomista y zubiriana en la elaboración de su ética fundada en la metafísica y abierta a la religión. El bien moral se basa en el bien metafísico, en el hecho de que la realidad es buena, y actúa sobre el hombre como causa final ya que el hombre lo prefiere y lo busca como su perfección. El hombre es constitutivamente un ser moral y busca el bien. La ética de Aranguren busca la realidad moral, en tanto que ética de bienes y en tanto que ethos o vida moral, y distingue la moral como estructura y la moral como contenido. La libertad humana se despliega en el marco de un orden objetivo ontológico estructurado jerárquicamente, lo que hace que se haya podido decir que la ética de Aranguren en esta época era una ética sometida a la ley natural. Aranguren evolucionará en el sen-

tido de alejarse de la metafísica elaborando una ética menos preocupada por la fundamentación y más por la acción y la actitud ética de los individuos.

J. Gómez Caffarena ha desarrollado en su *Metafísica fundamental* la metafísica como una meta-antropología basada más que en el ser en el sentido a partir de una inspiración kantiana y existencial que subjetiviza el estatuto de la metafísica, pero desde una apertura interpersonal a la realidad del mundo. El estatuto de la metafísica es para Caffarena meta-objetivo, no falsable, pero no por ello sus afirmaciones son gratuitas sino que se basan en la autenticidad personal y se abren a la confrontación con otras opciones vitales de sentido y sus fundamentaciones. La metafísica es el producto de una fe filosófica que pasa de lo estético a lo ético, y de lo ético a lo religioso, como ya defendió Kierkegaard. Tras delimitar qué es la metafísica, su posibilidad y su fundamentación se establece como triple punto de partida: la realidad radical, la analítica existencial y la cuestión del sentido. A continuación el autor analiza la metafísica como vivencia subjetiva, como autenticidad y fruto de una inquietud radical, que se proyecta como amor, como libertad y como admiración. Después se plantea la posibilidad de un conocimiento metafísico a partir de la crítica kantiana y el análisis del lenguaje y se concluye con una reflexión acerca de los principios metafísicos y un retorno a la historia.

J. Conill a partir de Apel y Zubiri entrevé la posibilidad de un resurgir de la metafísica como filosofía primera tras su ocaso con dos vertientes principales: una antropología de la experiencia, por un lado, y una apertura al problema de la realidad, por otro. Más que de disolución o de recuperación de la metafísica se trata de su transformación aprovechando el hálito metafísico que se puede vislumbrar en muchos autores contemporáneos desde Adorno a Apel y Habermas, desde Ricoeur hasta Ortega y Zubiri.

BIBLIOGRAFÍA

Obras metafísicas

AA.VV. (2006), *Metafísica*, Eunsa, Pamplona.
Alvira, T., L. Clavell y T. Melendo (1984-), *Metafísica*, Eunsa, Pamplona.
Amor Ruibal, A. (1934), *Los problemas fundamentales de la filosofía y el dogma*, Seminario Conciliar, Santiago.
Blasco J. L. (1973), *Lenguaje, filosofía y conocimiento*, Ariel, Barcelona.
Blasco J. L. (2004), *La nau del coneixement*, Afers, Catarroja.
Bueno, G. (1970-), *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Ciencia Nueva, Madrid.

Bueno, G. (1972), *Ensayos materialistas*, Taurus, Madrid.
Conill, J. (1988), *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona.
Deaño, A. (1992), «Metafísica y análisis del lenguaje», en *El resto no es silencio*, Taurus, Madrid, 99-110.
Fernández Santos, F. (1969), «Historia y Filosofía», en *Ensayos de dialéctica*, Península, Barcelona.
Forment, E. (1992), *Lecciones de Metafísica*, Rialp, Madrid.
Gaos, J. (1959), *Discurso de filosofía y otros trabajos sobre la materia*, Universidad veracruzana, Xalapa.
Gómez, R. (2006), *Introducción a la metafísica*, Rialp, Madrid.
Gómez Caffarena, J. (1983), *Metafísica fundamental*, Cristiandad, Madrid.
Inciarte F. y A. Llano (2008), *Metafísica tras el final de la metafísica*, Cristiandad, Madrid.
Marías, J. (1982), «Idea de la metafísica», en *Obras* II, Revista de Occidente, Madrid.
Marías, J. (1983), *Antropología metafísica*, Alianza, Madrid.
Martín Santos, L. (1977-), *Teoría marxista de la revolución*, Akal, Madrid.
Martín Santos, L. (1990), *El zigzag husserliano*, ed. de A. Lucas, Endymion, Madrid.
Martínez, F. J. (1988), *Metafísica*, UNED, Madrid.
Millán Puelles, J. A. (1947), *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann*, CSIC, Madrid.
Millán Puelles, J. A. (1951), *Ontología de la existencia histórica*, CSIC, Madrid.
Millán Puelles, J. A. (1990), *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid.
Millán Puelles, J. A. (2003), *La lógica de los objetos metafísicos*, Rialp, Madrid.
Montero Moliner, F. (1987), *Retorno a la fenomenología*, Anthropos, Barcelona.
Mosterín, J. (2008), *Lo mejor posible: Racionalidad y acción humana*, Alianza, Madrid.
Pardo, J. L. (2006-), *Metafísica*, Pre-Textos, Valencia.
San Martín, J. (2008), *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Biblioteca Nueva, Madrid.
Santayana, G. (1959), *Los reinos del ser*, FCE, México.
Trías, E. (1983), *Filosofía del futuro*, Ariel, Barcelona.
Trías, E. (1985), *Los límites del mundo*, Ariel, Barcelona.
Trías, E. (1988), *La aventura filosófica*, Mondadori, Madrid.
Trías, E. (1991), *Lógica del límite*, Destino, Barcelona.
Trías, E. (1994), *La edad del espíritu*, Destino, Barcelona.
Trías, E. (1999), *La razón fronteriza*, Destino, Barcelona.
Trías, E. (2001), *Ciudad sobre ciudad*, Destino, Barcelona.
Zabala S. (2010), *Los remanentes del Ser. Ontología hermenéutica después de la metafísica*, Bellaterra, Barcelona.

Bibliografía secundaria

Obras generales

Díaz, E. (1974), *Pensamiento español 1939-1973*, Cuadernos para el diálogo, Madrid.
Fraile, G. (1972), *Historia de la filosofía española*, BAC, Madrid.

Garrido, M., N. Orringer, L. Valdés y M. Valdés (eds.) (2009), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Cátedra, Madrid.
Guy, A. (1985), *Historia de la filosofía española*, Anthropos, Barcelona.
Pizán, M. (1973), *Los hegelianos en España y otras notas críticas*, Cuadernos para el diálogo, Madrid.
Quintanilla, M. Á. (1975), «El concepto de razón»: *Zona Abierta*, 3, 49-60.
Suances, M. (2006), *Historia de la Filosofía española contemporánea*, Síntesis, Madrid.
Tabares, J. C. (1977), «Pensamiento», en Equipo reseña, *La cultura española durante el franquismo*, El mensajero, Bilbao, 143-168.

Monografías sobre autores

Duque, F. (ed.) (2008), *Heidegger. Sendas que vienen*, UAM, Madrid.
Duque, F. (1991), *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Del Serbal, Barcelona.
Gaete, A. (1962), *El sistema maduro de Ortega y Gasset. La metafísica de Ortega y Gasset*, General Fabril, Buenos Aires.
González, J. (1983), *La metafísica dialéctica de E. Nicol*, UNAM, México.
González, J. (2003), «La presencia del hombre en la metafísica de E. Nicol», en J. González y E. Trías, *Cuestiones metafísicas* (EIAF 25), Trotta-CSIC, Madrid, 341-372.
Martínez, F. J. (1998), «Carlos Gurméndez: un materialista alegre»: *Papeles de la FIM*, 9, (1.er semestre), 189-192.
Martínez, F. J. (2000), «Lucha a muerte con un hermano dioscúrico», introd. a L. Martín Santos, *El maestro roto*, FIM, Madrid, 15-22.
Martínez, F. J. (2001), «Perspectivas ontológicas sobre la obra de Emilio Lledó», en L. Vega, E. Rada y S. Mas (eds.), *Del pensar y su memoria. Ensayos en homenaje al profesor Emilio Lledó*, UNED, Madrid, 49-56.
Martínez, F. J. (2003), «La filosofía de la praxis de Adolfo Sánchez Vázquez», prólogo a A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, Siglo XXI, México, 9-17.
Moreno Moreno, D. (2007), *Santayana, filósofo. La filosofía como forma de vida*, Trotta, Madrid.
Muguerza, J. (1974), «Esplendor y miseria del análisis filosófico», en *La concepción analítica de la filosofía* 1, Alianza, Madrid, 15-138.
Muguerza, J. (2009), «Ética y metafísica. Una reconsideración de la cuestión»: *Isegoria*, 41, 11-68.
Navarro J. M. y R. Rodríguez (eds.) (1993), *Heidegger o el final de la filosofía*, Complutense, Madrid.
Rodríguez Huéscar, A. (1982), *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*, MEC, Madrid.
Ronzón, E. (1983), «La revista *Theoria* y los orígenes de la filosofía de la ciencia en España»: *El Basilisco*, 14, 9-40.
San Martín, J. (1984), *Ensayos sobre Ortega*, UNED, Madrid.
San Martín, J. (1998), *Fenomenología y cultura en Ortega*, Tecnos, Madrid.

METAFÍSICA EN AMÉRICA LATINA

Liza Skidelsky

1. INTRODUCCIÓN

Las contribuciones de los filósofos latinoamericanos a la metafísica pueden inscribirse, al menos, en tres perspectivas principales. Una de ellas consiste en la exégesis de teorías metafísicas de filósofos clásicos, ya sean antiguos, medievales o modernos, tales como Aristóteles, San Agustín, Kant y Husserl. Asimismo, gran parte de la investigación académica en las universidades latinoamericanas está dedicada al estudio exegético de las principales figuras de la historia contemporánea de la metafísica tales como Nietzsche, Heidegger y Derrida, desde la tradición continental, y Quine, Strawson y Davidson, desde la tradición analítica. Este capítulo, sin embargo, no abordará este tipo de enfoque histórico.

En la segunda perspectiva pueden agruparse aquellos intentos por desarrollar enfoques o sistemas metafísicos originales que, si bien se basan en los desarrollos de los principales filósofos continentales, están orientados a las condiciones particulares históricas, económicas y socioculturales de América Latina. Esta perspectiva captura la idea de que la filosofía latinoamericana es filosofía sobre Latinoamérica, y se basa en dos consideraciones metafilosóficas. La primera se relaciona con la idea de que la metafísica es acerca de la construcción de sistemas de ideas o, al menos, debe ofrecer una perspectiva completa sobre una cuestión en particular. La segunda apunta a que la filosofía en América Latina debe adoptar sus propios puntos de vista y así desarrollar sus propias propuestas basadas en el contexto particular en el cual están situados los filósofos latinoamericanos, de manera que se aparten, en alguna medida, de las preocupaciones principales de la filosofía europea y norteamericana.

La tercera perspectiva se focaliza en problemas metafísicos, intentando ofrecer respuestas a problemas que o bien han surgido en la historia de la metafísica y se mantienen vigentes tal cual —quizá, el problema de los universales—, o han sufrido algunas modificaciones debido a los desarrollos científicos —quizá, el problema de la identidad personal o la naturaleza del tiempo-espacio—, o bien han surgido recientemente —como algunos de los problemas enmarcados en la filosofía de la mente—. Esta perspectiva captura la idea de que la filosofía en Latinoamérica es filosofía propuesta por filósofos que nacieron o se han educado en Latinoamérica y ha sido desarrollada, en su mayor parte, por filósofos que se han formado, de alguna u otra manera, en la tradición analítica. Los supuestos metafilosóficos en los que se basa consisten en, por un lado, que la metafísica se ocupa de problemas universales tales como causación, identidad, mente-cuerpo, y demás y, por el otro, que la práctica filosófica consiste en la resolución de estos problemas universales ofreciendo respuestas adecuadas. Por supuesto que esta perspectiva no excluye que se puedan elaborar teorías sistemáticas. Sin embargo, estas no pretenden ofrecer un sistema comprehensivo y definitivo sobre un tema en particular (Skidelsky, 2009).

El objetivo de este capítulo es presentar algunas de las contribuciones más destacadas de filósofos latinoamericanos que han trabajado o trabajan enmarcados en la segunda y tercera perspectivas. Aunque no podré abarcar todo el trabajo que se ha realizado en el marco de cada una de ellas, intentaré ofrecer un panorama indicativo de algunos temas representativos de ambas perspectivas que han sido abordados por filósofos que han realizado un aporte significativo a estos. Por otro lado, gran parte de la perspectiva de los problemas metafísicos en América Latina ha tomado la forma de investigaciones ontológicas en ámbitos como la filosofía de la mente —en particular, la naturaleza de los estados y procesos mentales, y la relación mente-cuerpo—, filosofía de las ciencias —en particular, causalidad—, y lógica —en especial, la cuestión del compromiso ontológico y la naturaleza de las entidades abstractas—. Es recientemente que los estudios propiamente metafísicos han tomado auge en relación a temas como tiempo, espacio, modalidad y universales. Puesto que esta perspectiva, a diferencia de la de teorías metafísicas, ha sido introducida en América Latina hacia la mitad del siglo XX, los que se han formado desde sus inicios en ella durante ese siglo, han desarrollado la mayoría de su producción en lo que sería propiamente el siglo XXI. Asimismo, muchos de ellos han realizado sus estudios universitarios de grado en América Latina y han concluido sus estudios

de doctorado en Europa y Estados Unidos, y algunos de ellos enseñan actualmente en universidades de esas regiones.

He distinguido entre las perspectivas de las teorías metafísicas y los problemas metafísicos a los fines de ofrecer un panorama de los enfoques según los cuales se ha desarrollado la investigación latinoamericana en metafísica. Sin embargo, hay que tener en cuenta que los desarrollos filosóficos nunca se encuadran de manera nítida en las taxonomías teóricas. Cabe destacar que dentro de la perspectiva de las teorías metafísicas se han tratado, como veremos, problemas universales, y algunos filósofos enmarcados en la perspectiva de problemas metafísicos se han ocupado también de cuestiones relacionadas con la identidad latinoamericana. De manera que en lo que sigue cruzaré ambas perspectivas presentando las contribuciones al ámbito de la metafísica a partir de algunos de los problemas metafísicos abordados por filósofos latinoamericanos.

En los dos primeros problemas que se tratarán, la naturaleza del ser humano y la identidad latinoamericana, abordaré mayoritariamente autores de la perspectiva de las teorías metafísicas, mientras que en el resto de los problemas, causalidad, tiempo y espacio, universales, modalidad, y mente-cuerpo, presentaré la contribución de aquellos filósofos que trabajaron o trabajan en el marco de la otra perspectiva. Tal como mencioné, estos no agotan la variedad de problemas metafísicos que han sido abordados por filósofos latinoamericanos, y tampoco este capítulo ofrecerá una muestra exhaustiva de los filósofos que han abordado los problemas que se tratarán. Mi intención es simplemente presentar aquellos problemas en los que es notorio el aporte de filósofos latinoamericanos y, en cada uno de ellos, abordar algunas de las contribuciones más representativas.

2. NATURALEZA DEL SER HUMANO

Uno de los temas principales abordados por los filósofos latinoamericanos es la naturaleza del ser humano o yo. Algunos de los filósofos más prominentes que formularon teorías de la naturaleza humana son Antonio Caso (1883-1964) y Mauricio Beuchot (1950) en México, y Carlos Astrada (1894-1970) y Risieri Frondizi (1910-1985) en Argentina. En lo que sigue me ocuparé de ellos, en parte, porque permiten ofrecer un panorama sobre esta cuestión desde distintas tradiciones filosóficas, pero cabe señalar que muchos otros filósofos latinoamericanos, como Luis Oyarzún (Chile, 1967), Francisco Romero (España/Argentina 1891-1962), y filósofos españoles que han emigra-

do a México a raíz de la guerra civil española, como Joaquín Xirau (1895-1943), José Gaos (1900-1969) y Eduardo Nicol (1907-1990), entre otros, también han contribuido a este tópico.

Antonio Caso fue una de las figuras centrales de la filosofía mexicana del siglo XX. Junto a otros filósofos, como José Vasconcelos (1882-1959), funda en 1909 el Ateneo de la Juventud, que constituyó una corriente renovadora frente al positivismo imperante en los comienzos del siglo XX. Fue quien sistematizó los estudios de filosofía formando a toda una generación de filósofos, en la Universidad Nacional de México, en las corrientes europeas de su tiempo. Influenciado fundamentalmente por el espiritualismo metafísico de Bergson, Caso concibe al ser humano como una realidad espiritual que está más allá de la naturaleza y que adopta facetas diferentes a través de su existencia: individuo, persona, ser espiritual, ser social, etc. (Caso, 1941; Hernández Uría, 2004). Toda criatura viviente es un individuo, en comparación con las cosas físicas. Estas últimas pueden dividirse y, sin embargo —a diferencia de los individuos, que son indivisibles—, continuar siendo cosas, y poseen significado en la medida en que los humanos están en relación constante con ellas a través de sus acciones. Entre los individuos hay una jerarquía de poder vital: la forma superior y más perfecta de individualidad son los organismos animales y, entre ellos, el ser humano. Esta superioridad se debe a los poderes intelectuales y morales de los humanos, y estas son las cualidades que convierten a los individuos en personas.

Las personas juegan roles sociales puesto que solo ellas pueden concebir los ideales y valores morales que gobiernan las relaciones sociales. A diferencia de las cosas que son agregados pasivos-receptivos, las personas son totalidades activas-espontáneas con propósitos y valores. Los valores son patrones de comportamiento que gobiernan las relaciones sociales. El valor más importante, siguiendo la axiología aristotélica, es la realización personal. Esta realización solo se puede obtener en un contexto sociohistórico. Así, cada persona es un individuo en el sentido en que es ella misma (e.d., es una esencia *sui generis*) y solo puede ser eso (e.d., cumplimentar su esencia) en interacción con otras personas. Esto crea una segunda naturaleza, además de la primera naturaleza biológica dirigida a la supervivencia, que consiste en la cultura en tanto síntesis de los valores.

La faceta social basada en la creación de valores solo es posible porque los humanos son seres espirituales. Esta espiritualidad va más allá y por encima de la naturaleza física, y permite a los humanos alcanzar su formación comprehensiva a través de la educación. Esta formación incluye el desarrollo de cualidades intelectuales y de la

voluntad. No puede basarse exclusivamente en cualidades intelectuales puesto que estas vuelven al ser humano egoísta, y puesto que la realización personal tiene lugar en una sociedad, se requiere desarrollar, principalmente por medio de la voluntad, la capacidad de sacrificio a favor de los otros. La libertad juega un rol fundamental en este proceso de formación personal. Sin educación no hay cultura y sin libertad no hay educación. Esta teoría subyace a la defensa que realiza Caso de los derechos de los pueblos nativos. Los pueblos nativos tienen el derecho a recibir una educación humanística para poder alcanzar una organización civilizada y así ser incluidos en una sociedad unificada que respete las diferencias. El estado debe ser el garante de este respeto cuidando al mismo tiempo de no infringir los derechos individuales puesto que de otra manera se convertiría en un estado totalitario. Asimismo, Caso (1922) fue el primer filósofo latinoamericano en ocuparse de la realidad mexicana revisando la historia de México y el carácter del mexicano (Hurtado, 2009).

Mauricio Beuchot fue el principal exponente de la hermenéutica en México durante el siglo XX. Influenciado por la filosofía medieval, de la cual fue su historiador y traductor, Beuchot (1997) desarrolló un sistema filosófico, la hermenéutica analógica, partiendo de la analogía aristotélica-tomista como el principal instrumento de la interpretación. En su hermenéutica analógica, la referencia al ser es posible gracias al instrumento del logos que crea sentido y refleja nuestra comprensión del mundo. Así, el lenguaje tiene una dimensión activa y práctica puesto que a través de él nos comprometemos de maneras prácticas o éticas. Esta dimensión práctica del lenguaje es lo que se ha olvidado y ha llevado a formas de nihilismo o relativismo. En oposición a la hermenéutica unívoca del modernismo, cuya búsqueda de un lenguaje perfecto ha conducido al nihilismo, o la hermenéutica equívoca del posmodernismo, que ha conducido al relativismo, Beuchot propone su hermenéutica analógica. Este sistema apunta a extender los márgenes de la interpretación de textos sin perder la posibilidad de acercarse a una verdad o sentido delimitado.

La tarea de recuperar la confianza en el lenguaje o juicio, luego de la duda cartesiana, radica en el reconocimiento de los límites de la condición humana. Aunque siempre está presente la posibilidad del error, de realizar juicios incorrectos, también está la posibilidad de realizar afirmaciones correctas que permiten a los humanos alcanzar la verdad o el ser. Así, a pesar de sus limitaciones, la naturaleza humana puede obtener conocimiento del ser a través del discurso analógico, i.e. expresiones metafóricas, razonamiento analógico, etc., en cuyo núcleo central yace la tensión entre similitud y diferencia. Este

tipo de discurso nos permite producir la multiplicidad de sentidos al tiempo que ponernos en contacto con el ser y expresar verdades. En sus últimos escritos, Beuchot (2005) aplicó su hermenéutica analógica al problema específico de la relación entre los derechos humanos y el multiculturalismo. Así, en contraste con los enfoques que favorecen los derechos del individuo o los de la comunidad, la hermenéutica analógica, basada en la tensión entre la similitud y la diferencia, permite la similitud sin rechazar las diferencias.

Carlos Astrada realizó cursos en Alemania impartidos por Hartmann, Scheler, Husserl y Heidegger, entre otros. Influenciado por *Ser y tiempo* de Heidegger, Astrada desarrolló, entre 1930 y 1950, un humanismo existencial anclado en la existencia concreta temporal del ser humano finito (Astrada, 1942). En su periodo dialéctico (1950-1970), Astrada incorporó el enfoque marxista, desarrollando un humanismo que toma en cuenta la naturaleza histórica y social de los seres humanos. Según este autor, tener en cuenta la finitud humana abre la posibilidad de liberarnos de la alienación y alcanzar la auto-realización a través de una praxis dialéctica transformadora. Este proceso culmina en una sociedad socialista. *El mito gaucho* (1948) es un ejemplo de cómo los conceptos existenciales y dialécticos se aplican a la esencia del argentino. Esta monografía recorre desde ontología a política en un esfuerzo por recuperar el origen mítico del gaucho, con la intención de desarrollar un nacionalismo popular auténtico durante un periodo histórico turbulento en Argentina. Según Astrada, dos factores intervienen en el origen del gaucho: la sangre, que consiste en predisposiciones vitales, y el entorno, i.e. condiciones temporales, paisaje, etc. Según el factor de la sangre, el gaucho es principalmente un híbrido español/árabe/indio. Pero es el factor del entorno, La Pampa, un vasto llano en Argentina, el que es crucial puesto que esta solitaria región es utilizada por Astrada para describir lo que significa ser argentino, cuál es su origen y su destino olvidado de libertad (Alemián, 2005).

Según Miró Quesada (1980), Risieri Frondizi es el primer filósofo de la tercera generación de filósofos latinoamericanos que desarrolla un sistema acerca del yo. En su teoría pueden apreciarse las influencias continentales y analíticas que marcaron su formación académica (Frondizi, 1953, 1970). La influencia analítica, de sus años de estudio en Harvard, está presente en su elucidación de los conceptos que utilizamos para referirnos a nosotros mismos, tales como «experiencia». El yo está constituido por sus actividades en relación a los objetos de la experiencia o conciencia. Así, a diferencia de la concepción espiritualista de lo humano de Caso, Frondizi sostuvo un

«empirismo auténtico», en el sentido de que nuestro conocimiento comienza con experiencias acerca del mundo y de nosotros mismos. Estas experiencias no están restringidas solo a experiencias perceptivas unilaterales, sino que consisten en la «totalidad de la experiencia», esto es, la experiencia que incluye todas las dimensiones de la vida (Gracia y Millan-Zaibert, 2004).

De la teoría de la *Gestalt* de Köhler, Frondizi toma la idea de que el yo es una estructura que posee propiedades que no están presentes en los constituyentes del todo. Así, a diferencia tanto de la sustancia cartesiana, que es algo por encima y más allá de nuestras experiencias, y del atomismo humeano, el cual reduce la totalidad del yo a sus partes, Frondizi sostiene que el yo es la unidad estructural empírica de la conciencia. El yo en tanto estructura depende de sus elementos constitutivos, es decir, las experiencias, pero no se reduce a ellas. Así, a pesar de que las experiencias que constituyen el yo son mutables, complejas y dependientes, el yo es único y permanente. El yo es la «unidad de sus múltiples estados» (Frondizi, 1970, 131). Esta teoría ontológica viene acompañada de una axiología que concibe a los humanos como seres creativos. Puesto que el yo es una estructura dinámica que se desarrolla históricamente en relación con sus objetos, su esencia es creativa. En contraposición al subjetivismo y el objetivismo en axiología, Frondizi defiende una ética situacional (e.d., la elección del valor superior de una jerarquía de valores para cada situación) que no implica un relativismo ético, sino que permite aumentar la actividad creativa y el sentimiento moral, puesto que la calidad de la actividad creativa y sus resultados se mide por los valores que involucra (Frondizi, 1977).

3. IDENTIDAD LATINOAMERICANA

Leopoldo Zea (México, 1912-2004), Augusto Salazar Bondy (Perú, 1925-1974), Luis Villoro (España/México, 1922-2014) y Francisco Miró Quesada (Perú, 1918) son algunos de los filósofos más influyentes que se han ocupado de la cuestión de la identidad latinoamericana. Partiendo de la propuesta de Zea acerca de la necesidad de desarrollar una filosofía «auténtica» hecha en y acerca de América Latina, presentaré las ideas principales de los pensadores que han debatido esta cuestión. Por supuesto que esta polémica no agota, así como tampoco la contribución de los autores que se tratarán, el tema de la identidad cultural latinoamericana. Hay figuras prominentes, tales como Rodolfo Kusch (Argentina, 1922-1979), Samuel Ramos

(México, 1897-1959) y Emilio Uranga (México, 1921-1988), de las que no me podré ocupar.

Influenciado por el historicismo de Dilthey y Scheler, y el situacionismo de Ortega y Gasset —este último a través de José Gaos—, Leopoldo Zea considera que la historia de las ideas es la mejor metodología para recuperar el pasado intelectual iberoamericano y, con ello, una identidad propia. Como resultado del colapso de los valores europeos en la segunda guerra mundial (valores que no representaban a Iberoamérica) surgió la cuestión de en qué consiste lo iberoamericano. Para dar cuenta de esto, Zea (junto con muchos otros filósofos, tales como Miró Quesada, Arturo Ardao [Uruguay, 1912-2003], João Cruz Costa [Brasil, 1904-1978], Ernesto Mayz Vallenilla [Venezuela, 1925] y Roberto Fernández Retamar [Cuba, 1930]) comenzó a trabajar en la recuperación del pensamiento iberoamericano de los siglos XIX y XX, publicando historias del pensamiento nacional. El resultado de esta investigación fue el descubrimiento de que los filósofos latinoamericanos, más allá de asimilar una filosofía importada, habían desarrollado un pensamiento original y auténtico que reflejaba la realidad latinoamericana.

En relación a su propio enfoque, frente a las posiciones extremas a favor o bien de Europa —que rechazaban los elementos precolombinos en la cultura iberoamericana—, o bien de América-India —que rechazaban todo lo que fuera europeo—, Zea expresó la necesidad de un diálogo permanente de manera que se pueda encontrar un sentido de qué es ser humano que no involucre la subordinación o el subordinar. Puesto que la cultura europea es parte de la cultura latinoamericana, los temas de reflexión también son los de la cultura europea, pero dado que el desarrollo concreto de estos depende del contexto particular en los cuales se anclan, el resultado consiste en un pensamiento iberoamericano con sus propias soluciones a sus propios problemas situacionales. En oposición al orden político, social y cultural de Europa que colocó a lo latinoamericano del lado del barbarismo, la misión del pensador latinoamericano es cuestionar y deconstruir este pensamiento occidental al tiempo que denunciar las múltiples formas de la dependencia (Zea, 1953). Desde 1960, esto se ha conocido como el discurso o la filosofía de la liberación (Gómez-Martínez, 1997), uno de cuyos principales representantes es Enrique Dussel (Argentina/México, 1934).

El debate Zea-Salazar Bondy ocupa un lugar prominente en la búsqueda de una identidad y filosofía iberoamericanas. Ambos filósofos consideran que la filosofía es la consecuencia de una reflexión «auténtica», reflexión que la pregunta acerca de la naturaleza de lo

iberoamericano puede iluminar, pero están en desacuerdo en cómo obtener una filosofía iberoamericana auténtica. Zea parte del ser humano concreto en su contexto situacional —e.d. el mexicano— para arribar a problemas universales relacionados con la esencia del ser humano iberoamericano. Así, llega a la conclusión de que el debate iberoamericano comenzó con la polémica Las Casas-Sepúlveda acerca de si el indoamericano tiene un alma. Más tarde, esta problemática toma otras formas, por ejemplo, a través del rechazo de expresiones de la humanidad iberoamericana, tales como la filosofía iberoamericana, la cual fue etiquetada como «filosofía del subdesarrollo» (Zea, 1969).

Augusto Salazar Bondy reflexiona en la dirección opuesta. Concluye su búsqueda del ser humano universal identificándolo con lo europeo-americano. Esta identificación tiene la consecuencia de importar no solo los problemas y las soluciones ya propuestos en esas regiones, sino también la metodología que caracteriza a la filosofía profesional, rigurosa y científica. El diagnóstico es que la filosofía iberoamericana aún no alcanzó el nivel de filosofía auténtica rigurosa debido al subdesarrollo y la dominación. Una vez que se supere esta condición histórica, será posible desarrollar una filosofía original (Salazar Bondy, 1968). De modo que, a pesar de que ambos filósofos buscan una filosofía auténtica y creen que esta misión involucra el reemplazo de la dominación vertical de Europa a América con una interacción dialógica horizontal, sus abordajes de la relación entre liberación y filosofía auténtica se contraponen. Mientras que Zea considera que ya existe una filosofía original iberoamericana y esta conducirá a la liberación, Salazar Bondy cree que la liberación es necesaria para que la región alcance una filosofía auténtica.

Según Luis Villoro —quien nació en España pero desarrolló su carrera filosófica en México en donde fundó el Grupo Hiperión, junto con Zea y Uranga, dedicado al análisis fenomenológico y existencialista de la naturaleza del ser mexicano—, la filosofía latinoamericana debe apuntar a problemas universales por medio de una metodología rigurosa. La filosofía latinoamericana debe llevar a cabo una tarea puramente conceptual a través del ejercicio de una razón autónoma sin ningún componente ideológico dogmático, esto es, sin un conjunto de creencias injustificadas cuya sola función sería la de legitimar el poder político. Esto no significa que la filosofía no deba ser una práctica socialmente comprometida y liberadora. Una filosofía rigurosa trata de examinar las doctrinas y creencias existentes a través del uso de la razón para desarrollar reflexiones claras y precisas que cuestionen esas doctrinas. Así, una filosofía liberadora consiste en la práctica del pensamiento crítico racional —usando las

herramientas provistas por la filosofía analítica— más que en una ideología política dogmática (Villoro, 1972, 1987).

Villoro cree que la expansión de la filosofía dominante es inevitable y puesto que estará vinculada al desarrollo de la ciencia y la tecnología, el rol de la filosofía, aunque distinto del de la ciencia, debe orientarse hacia la ciencia. La filosofía latinoamericana debe colaborar en la clarificación conceptual de los fundamentos de la ciencia y en el establecimiento de relaciones entre diferentes disciplinas científicas con la ayuda de la lógica y la filosofía de las ciencias. Al igual que Salazar Bondy, Villoro considera que la manera de alcanzar la independencia cultural de una filosofía profesional en un mundo industrializado depende de ciertas condiciones mínimas relacionadas con el desarrollo económico y tecnológico. Una vez que se obtenga la globalización, no habrá una distinción centro-periferia y se logrará una igualdad cultural a través de una filosofía profesional universal.

Francisco Miró Quesada también participó en este debate relacionado con la filosofía «auténtica» y la identidad cultural de América Latina. Según este autor, hay dos maneras de entender la práctica filosófica de su generación. Según la minoría, la filosofía consiste en reflexionar sobre la propia realidad, esto es, la realidad latinoamericana. Según la mayoría, consiste en las contribuciones a los problemas filosóficos universales que son relevantes a la reflexión contemporánea, asumiendo así el legado europeo y tratando de estar a su altura. Al igual que Villoro, Miró Quesada (1981) considera que la filosofía latinoamericana debe alcanzar la rigurosidad que caracteriza a la filosofía analítica, y así hacer posible el progreso cultural latinoamericano. Asimismo, acuerda con Villoro en la creencia de que la expansión occidental conlleva un valor positivo, a saber, el ideal de una vida racional. En consonancia con esto, introdujo la lógica y la filosofía de la ciencia en Perú.

Miró Quesada también propuso una de las más influyentes configuraciones de los periodos filosóficos en América Latina (Miró Quesada, 1974). Distinguió cuatro generaciones de «práctica filosófica». Los patriarcas constituyen la primera generación de filósofos fundadores (no profesionales) que incluye a Antonio Caso, Carlos Vaz Ferreira (Uruguay, 1872-1958) y Enrique Molina Garmendia (Chile, 1871-1964). La segunda generación es la de los forjadores. En este periodo, Francisco Romero juega un rol central debido a sus esfuerzos por integrar a los filósofos latinoamericanos. La generación técnica es el tercer grupo que se divide en regionalistas —aquellos que consideran que la filosofía es acerca de la realidad latinoamericana—, y los universalistas —aquellos que creen que la filosofía invo-

lucra una reflexión sobre problemas universales—. La última generación se compone de los discípulos de la tercera, quienes siguieron diferentes corrientes filosóficas.

4. CAUSALIDAD

La noción de causalidad es de las más utilizadas desde la filosofía antigua hasta la actualidad y en diversas áreas que van desde la metafísica hasta la filosofía de las ciencias. Sin embargo, es de las más complejas de dilucidar. ¿En qué consiste la causalidad? ¿Qué clase de entidades están involucradas en esta relación? ¿La causalidad está en el mundo o es meramente un constructo humano? ¿La causalidad implica determinismo? ¿Las causas se identifican con las razones? Estas y otras cuestiones han sido mayoritariamente desarrolladas en América Latina por filósofos de la ciencia. Mario Bunge (Argentina, 1919) fue el primer filósofo latinoamericano en ofrecer un análisis extenso de la naturaleza de esta noción en ciencia. Me concentraré en su trabajo, aunque muchos otros filósofos de la ciencia latinoamericanos se han ocupado de este tema, entre otros, Wilfredo Quezada Pulido en Chile y Hernán Miguel en Argentina.

Bunge es un filósofo de las ciencias que jugó un rol importante en la introducción de la filosofía analítica en América Latina hacia la mitad del siglo XX, aunque la mayoría de su carrera académica la ha realizado en el exterior. En 1959 publica *Causality. The Place of the Causal Principle in Modern Science*, un libro que fue traducido al español en 1961 por Eudeba, la editorial de la Universidad de Buenos Aires. En este libro, Bunge defiende la noción de causalidad en contra de la idea sugerida por la mecánica cuántica de que el determinismo no tiene un rol en la ciencia moderna. Define el determinismo causal, distinguiéndolo de otras formas de determinismo y en Bunge (1999) aplica esta noción de causalidad a las ciencias sociales.

Frente al empirismo humeano, Bunge adopta la tesis conocida de que la causalidad no puede equipararse con la conjunción constante dado que la última puede existir sin la primera. Frente a la comprensión de la causalidad como una función matemática, Bunge sostiene que las relaciones funcionales no expresan causalidad, solo conjunción constante y más aún, en tanto que fórmulas matemáticas son ontológicamente neutrales. Según Bunge (1959, 1999), la causalidad es un fenómeno real, una relación interna entre eventos. Es una manera de generar eventos por medio de dos tipos de mecanismos causales: la transferencia de energía y una señal desencadenante (por ejemplo,

dar una orden). El último tipo de causalidad es particularmente importante porque es característico de sistemas inestables, tales como los biológicos y sociales. La relación causal en estos sistemas es no-linear en el sentido de que la cantidad de efecto excede la cantidad de causa.

La causalidad es un modo de determinación, no al revés, a la vez que de espontaneidad, azar y propósito. Estos modos de determinación están frecuentemente entrelazados. De manera que la determinación no debe entenderse en el sentido estrecho de determinismo causal —e.d. la tesis de que todo evento tiene una causa—, puesto que hay tipos de determinación que no son causales. El determinismo científico en sentido amplio afirma que todo evento está subsumido en leyes, asumiendo de esta manera que no hay eventos mágicos o milagros. En este enfoque hay lugar para diferentes grados de libertad en la acción humana: libertad de voluntad entre opciones, libertad para crear condiciones nuevas, y el reconocimiento de la legalidad en el mundo y el uso de este conocimiento para modificar el entorno y a nosotros mismos. Así, «[l]a libertad, lejos de ser la negación de la determinación, es una forma de ella: es la victoria de la auto-determinación legal por sobre las compulsiones externas y las restricciones que encajan, a su vez, en otras leyes» (Bunge, 1959, 107).

Finalmente, Bunge afirma, en contra de la tradición racionalista, que deben distinguirse conceptualmente causas de razones aunque sean inseparables en el pensamiento y la acción. Mientras que las causas son eventos reales que pueden producir cambios, las razones son constructos que pueden o no ser válidos. La primera noción pertenece al ámbito de la ontología mientras que la segunda pertenece al ámbito de la justificación, de modo que esta última aparece en descripciones filosóficas mientras que solo las explicaciones científicas pueden apelar a causas. A pesar de esta distinción conceptual, las razones son impotentes sin causalidad así como la acción, probablemente, es ineficaz sin razones (Bunge, 1999, 59).

5. TIEMPO Y ESPACIO

La naturaleza del tiempo y espacio ha intrigado a los filósofos desde casi el nacimiento mismo de la filosofía. ¿Tienen el tiempo y el espacio alguna clase de existencia real independiente de la de los objetos y eventos que los ocupan? ¿Pueden ser utilizados como criterios de individuación de objetos? ¿Es el tiempo una cuarta dimensión de un

espacio-tiempo tetra-dimensional? ¿Cuál es la relación entre tiempo y cambio? Estas preguntas han sido abordadas en detalle, entre otros filósofos latinoamericanos, por Juan Larreta (Argentina, 1941) y Pablo Rychter (Argentina, 1976).

Juan Larreta ha sido miembro fundador y presidente de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico y es miembro honorario de la Sociedad Española de Filosofía Analítica. Es autor de numerosos trabajos relativos a los problemas filosóficos del espacio y el tiempo y, en general, de la ontología. Se ha ocupado especialmente de la relación entre la ontología y el principio de identidad de los indiscernibles, y de la llamada teoría del haz entendida como un intento de caracterizar la noción de particular concreto sobre la base de universales inmanentes. En sus artículos «Espacio, tiempo y particulares» y «La teoría substancialista del espacio y el tiempo y la individuación de particulares», el autor distingue cuatro teorías metafísicas acerca de la naturaleza del espacio y el tiempo: la cualitativa, la sustancialista estándar, la «substratista» y la relacional, y sostiene que ninguna de ellas permite utilizar el espacio y el tiempo para fundamentar la diversidad numérica de particulares indiscernibles. En otras palabras, ninguna de ellas permite considerar la diferencia de posición espacio-temporal como principio de individuación.

En «Espacio, tiempo y ontología: una cosmovisión leibniziana», de carácter más ambicioso y programático, presenta una teoría ontológica empirista y reduccionista que podría caracterizarse como leibniziana por tres motivos. En primer lugar, porque pretende reducir el espacio y el tiempo a relaciones internas entre particulares; es decir, a relaciones que, como la semejanza, dependen de las propiedades monádicas de los términos. En segundo lugar, porque postula un monismo inmaterialista según el cual todas las sustancias son de la misma categoría ontológica de los campos de conciencia. En tercer lugar, porque se adopta un pancualitativismo según el cual las sustancias son haces de cualidades, consideradas estas como universales inmanentes, con lo que se desechan las diferencias *solo número* y los particulares desnudos, y se adopta el principio de identidad de los indiscernibles.

El principio de identidad de los indiscernibles y su relación con la teoría del haz son tema de análisis de «O'Leary-Hawthorne and the multiple location of particulars», donde se somete a crítica la propuesta de Hawthorne, quien sostiene que el conocido contraejemplo de Black a la identidad de los indiscernibles puede ser cuestionado. Su objeción a Black se expresa en la idea de que el mundo de Black puede ser reinterpretado como conteniendo una única esfera situada

íntegra y simultáneamente en ambos lugares. La tesis de Juan Larreta sobre esta propuesta es que ninguna de las teorías disponibles acerca de la naturaleza del espacio y el tiempo —la cualitativa, la sustancialista y la relacional— pueden dar cuenta de la ubicación dual de una única esfera en un mundo simétrico. Finalmente en «La identidad de los indiscernibles y el argumento de Adams», el autor argumenta, contra Adams, que la renuncia a la diversidad de posición espacial como criterio de individuación no solo no contribuye a la refutación del principio de identidad de los indiscernibles, sino que, por el contrario, le confiere mayor plausibilidad.

Otro de los problemas centrales en la filosofía del tiempo es el de la persistencia de los objetos materiales. Los objetos materiales ordinarios, como una mesa o una manzana, persisten a través del tiempo, es decir, existen en distintos momentos de tiempo. Esta persistencia es acompañada en muchos casos por cambios cualitativos: una manzana puede cambiar de estar verde el lunes a estar madura el domingo. Este hecho ha sido el origen de cierto desconcierto filosófico: ¿cómo puede un objeto cambiar a través del tiempo y sin embargo seguir siendo el mismo? Las distintas teorías de la persistencia suelen ofrecerse como al menos parcialmente motivadas por el afán de responder a este problema. Así, los perdurantistas (o tetra-dimensionalistas) afirman que los objetos materiales ocupan distintos momentos de tiempo de la misma manera en que ocupan distintas regiones espaciales: teniendo distintas partes. La manzana es un objeto tetra-dimensional que tiene una parte temporal existente el lunes y otra existente el domingo. El cambio a través del tiempo es por tanto una cuestión de tener partes temporales cualitativamente distintas. Por otro lado, los endurantistas (o tri-dimensionalistas) rechazan esta concepción de la persistencia y el compromiso ontológico con partes temporales. Según ellos, los objetos materiales están «completamente presentes» en cada uno de los momentos en los que existen. Típicamente, los endurantistas intentan compatibilizar la persistencia con el cambio cualitativo mediante la adopción de un «modelo relacional»: el hecho de que la manzana cambie de estar verde el lunes a madura el domingo consiste en que la manzana mantiene la relación *estar verde en* con el lunes y la relación *estar madura en* con el domingo.

Pablo Rychter estudió la carrera de filosofía en la Universidad de Buenos Aires y realizó su doctorado en la Universidad de Barcelona. Actualmente, es profesor del Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento de la Universidad de Valencia. Rychter ha contribuido a este debate con su tesis doctoral *Persistence Through Time*

and Temporal Exemplification (2007), y a través de diversos trabajos publicados posteriormente. Una de sus contribuciones consiste en cuestionar la idea generalizada de que el problema del cambio sea realmente importante a la hora de motivar las teorías de la persistencia. En Rychter (2009) se examinan los diversos intentos contemporáneos de generar perplejidad acerca del cambio que puedan servir como punto de partida para la teorización sobre la persistencia. La conclusión de Rychter es que estos intentos fracasan. Sin embargo, esto no es un problema para las teorías de la persistencia en sí mismas, las cuales están independientemente motivadas. Las otras dos contribuciones de Rychter que mencionaremos aquí son propuestas positivas para la evaluación y desarrollo de estas teorías. En Rychter (2008) se ofrecen distintas interpretaciones del supuesto, común a diversas teorías, de que los objetos materiales deben ser descritos *sub specie aeternitates*, y se defiende una de ellas en particular. En Rychter (2011) se discute cómo inciden en el debate sobre la persistencia las así llamadas «paradojas de la persistencia», una serie de casos que parecen involucrar la existencia de distintos objetos materiales en una misma región espacial al mismo tiempo. Rychter argumenta, en contra de opiniones recientes, que estos casos apoyan efectivamente la teoría perdurantista, pero que la manera en que lo hacen no es la que usualmente se piensa.

6. UNIVERSALES

Además de objetos particulares (manzanas, etc.), el mundo parece contener propiedades de esos objetos (color, forma, composición, ubicación, etc.) y relaciones entre ellos (ser más grande/pequeña que, más sabrosa que, etc.). La naturaleza de estos universales y su relación con los particulares ha sido, y sigue siendo, uno de los grandes problemas de la filosofía. Mientras que los enfoques realistas sostienen que los universales existen (ya sea como entidades independientes o instanciadas en particulares), los nominalistas niegan que haya universales. Gonzalo Rodríguez-Pereyra (Argentina, 1969) se ha ocupado en profundidad de desarrollar una teoría en el marco de este último enfoque. Rodríguez-Pereyra estudió la carrera de filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba y obtuvo su doctorado en la Universidad de Cambridge. Actualmente, es profesor de metafísica en Oriel College, Universidad de Oxford. Ha publicado principalmente sobre temas de metafísica, pero también sobre historia de la filosofía (Descartes y Leibniz).

Su contribución principal a la metafísica es su teoría de los universales, denominada *Nominalismo de Semejanza*. Según Rodríguez-Pereyra (2002), el problema de los universales no debe entenderse como el problema de «lo uno sobre lo múltiple» —esto es, cómo dos particulares pueden ser idénticos en naturaleza—, sino como lo que él denomina la cuestión de «lo múltiple sobre lo uno» —esto es, cómo un particular puede ser en algún sentido múltiple (p.e., verde, circular y frío) dado que es numéricamente uno—. Esto implica que para resolver el problema de los universales se deben ofrecer los hacedores de verdad para oraciones de la forma «*a* es F», en las que «a» está por un particular y «F» es un predicado que, según los que creen en propiedades, recoge una propiedad natural o rala. Aquellos que creen en universales o tropos consideran que tales hacedores de verdad tendrían que incluir universales o tropos. No obstante, el nominalista de semejanza los evita. Según este, lo que hace que *a* sea F es que *a* se asemeja a todos los otros F-particulares. Pero esta semejanza no se basa, por supuesto, en compartir universales o tener tropos semejantes, sino que es un hecho bruto y fundamental.

La teoría de Rodríguez-Pereyra tiene varias características que vale la pena resaltar. Entre ellas, dos son las más importantes. En primer lugar, los F-particulares relevantes son los F-particulares en cualquier mundo posible, no solo aquellos en el mundo actual. En segundo lugar, la relación de semejanza se mantiene no solo entre particulares, como manzanas y personas, sino que también entre pares (clases de dos miembros). La primera característica, que compromete al nominalismo de semejanza con una versión controversial de realismo acerca de mundos posibles, se introduce para resolver las dificultades de una versión nominalista de semejanza del denominado problema de las propiedades co-extensivas. La segunda característica se introduce para resolver el problema de Goodman de la comunidad imperfecta. Carnap, en *Aufbau*, desarrolló una versión del nominalismo de semejanza que fue demolida por Goodman en *Structure of Appearance* a través de los problemas de compañerismo y la comunidad imperfecta.

Uno de los puntos fuertes de la teoría de Rodríguez-Pereyra es que encara las dificultades de Goodman y una adicional que él denomina la dificultad de la mera intersección. El hecho de que la relación de semejanza relacione clases muestra que la teoría del nominalismo de semejanzas es nominalismo en el sentido tradicional de la palabra. Esto es, en el sentido de rechazar universales, no en el sentido más moderno de rechazar objetos abstractos. Esta teoría es superior a las teorías que postulan universales o tropos dado que el nominalismo

de semejanza evita las entidades *ad hoc*. Rodríguez-Pereyra (1997) también defendió el nihilismo metafísico, la tesis de que podría no haber habido objetos concretos, por medio de una versión del denominado problema de la sustracción. También ha ofrecido argumentos para la tesis de que una clase importante de proposiciones sintéticas (incluidas las negativas) deben tener hacedores de verdad (2005) y en contra del principio de implicación, según el cual el hacedor de verdad de una proposición también es un hacedor de verdad de la proposición implicada por la proposición en cuestión. Finalmente, ha sostenido que la teoría del haz, cuando se la entiende correctamente, no tiene que ser incompatible con la posibilidad de particulares distintos pero indiscernibles (2004).

7. MODALIDAD

En nuestro acceso ordinario al mundo, según este aparece al sentido común, y también en nuestra comprensión científica de la realidad natural, parecen haber hechos modales sobre lo que podría ser o lo que es necesario que sea. Una gran variedad de teorías metafísicas contemporáneas han pretendido explicar la naturaleza de estos hechos modales como hechos acerca de una pluralidad de mundos posibles. Algunas de estas teorías proponen mundos posibles como entidades de la misma naturaleza del mundo actual, sumas mereológicas máximas de entidades que se encuentran todas ellas conectadas entre sí espacio-temporalmente. Otras teorías actualistas postulan un único mundo como totalidad de todo lo que hay y a los «mundos posibles» como construcciones abstractas que representan cómo podrían ser las cosas, aún cuando no sea la forma en que son las cosas. José Tomás Alvarado (Chile, 1969), actualmente profesor de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, ha propuesto y desarrollado una teoría actualista en la que los hechos modales son concebidos como universales estructurales máximos (2006, 2007).

Un universal estructural es una propiedad que especifica cómo sería un objeto dada la naturaleza intrínseca de cada una de las partes que lo componen y dadas las relaciones existentes entre tales partes. El universal, por ejemplo, de ser una molécula de metano es la propiedad de poseer cinco partes, cuatro de las cuales son átomos de hidrógeno y una es un átomo de carbono, existiendo un enlace químico entre cada uno de los átomos de hidrógeno con el átomo de carbono. Un universal estructural máximo especificaría cómo podrían ser todas las cosas mediante la especificación de la naturaleza intrínseca

de todas las partes que el mundo podría poseer y las relaciones entre estas partes entre sí. La especificación de cada una de las partes, por otro lado, se hace también (salvo para el caso de individuos mereológicamente atómicos, si existieren) de un modo estructural.

Existen variadas dificultades que una teoría de este tipo debe enfrentar. Algunos han planteado dudas sobre la existencia de conjuntos de entidades que pueden ser demasiado «grandes» de acuerdo a la teoría de conjuntos estándar. Alvarado (2008a) ha sostenido que los mundos posibles no deben ser tomados como conjuntos de ningún tipo. Otros han sostenido que una teoría modal lingüística en que los mundos posibles sean concebidos como conjuntos máximamente consistentes de oraciones de algún lenguaje sería ontológicamente más económica. Alvarado (2008b) ha rechazado estas teorías por parecerle inadecuadas para conformar el espacio modal metafísico que ha de tener un carácter objetivo. La dificultad que ha recibido mayor atención, sin embargo, ha sido el problema de representar las posibilidades *de re* que correspondan a un individuo en particular (2005, 2009). En efecto, no importa lo detallada que sea la «descripción» que haga de un individuo una serie de universales. Dado que estos universales son, por su naturaleza, aptos para ser instanciados en una pluralidad de instancias, será posible que muchos individuos indiscernibles entre sí los ejemplifiquen. Alvarado (2010a) cree resolver esta importante dificultad mediante el recurso a lo que se han denominado propiedades *encápticas* que pueden cumplir las funciones de una esencia individual. Sea una propiedad indexada la propiedad de poseer cierta propiedad en un mundo posible específico. Así, si el objeto *a* posee P en el mundo posible w_1, entonces posee la propiedad indexada de ser P-en-w_1. Aunque *a* no posea en todos los mundos posibles en los que existe la propiedad de ser P, sí posee en todos estos mundos la propiedad de ser P-en-w_1, pues cae bajo P en w_1. Una propiedad encáptica E se define como una propiedad tal que, para toda propiedad indexada Q, o bien aquello que instancie E, instanciará Q, o bien aquello que instancie E no instanciará Q.

La concepción de los mundos posibles como universales estructurales máximos exige, también, la postulación de universales trascendentes, esto es, universales que no requieren estar instanciados para existir. De otro modo, solo existiría un mundo posible, el actual. Alvarado (2010b, 2010c) ha argumentado a favor de los universales trascendentes, ya sea por la función teórica que deben cumplir en las diferentes teorías modales actualistas —no solo la concepción de los mundos posibles como universales— y por la función que cumplen para teorías no humeanas de las leyes naturales.

8. MENTE Y CUERPO

El problema metafísico mente-cuerpo —e.d. las relaciones entre la mente y el cuerpo como superveniencia, realización, causalidad, etc., y las teorías mente-cuerpo como la teoría de la identidad, el funcionalismo, etc.— constituye el problema principal que ha dado lugar a la introducción de un ámbito relativamente nuevo, en comparación con las áreas tradicionales que abarca la filosofía, denominado filosofía de la mente. Esta área incluye muchos otros problemas, algunos de los cuales van más allá de cuestiones estrictamente metafísicas, tales como la ontología de lo mental, su organización arquitectural, la relación entre percepción y cognición, conciencia, auto-conocimiento, y la relación entre la psicología de sentido común y la psicología científica. Dado que uno de los más prominentes filósofos de la mente latinoamericanos fue Eduardo Rabossi (Argentina, 1930-2005), comenzaré introduciendo su trabajo en el área.

Eduardo Rabossi no solo introdujo la filosofía de la mente en América Latina sino que ha jugado un rol prominente en el desarrollo de la filosofía analítica, alrededor de 1960, junto con otros filósofos como Mario Bunge y Tomás Moro Simpson. Rabossi dedicó la mayor parte de su trayectoria académica a la enseñanza de metafísica y filosofía del lenguaje en la Universidad de Buenos Aires, en la que muchos de los filósofos, cuyos aportes a la metafísica se han abordado aquí, se han formado con él. Al mismo tiempo, se ha dedicado a crear y fortalecer las instituciones filosóficas en Argentina —siendo co-fundador (y presidente) de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico y de la Asociación Argentina de Filosofía—, y a consolidar los vínculos académicos no solo entre los países latinoamericanos, sino también con personalidades destacadas, en particular de Estados Unidos, que comenzaron a visitar frecuentemente Argentina para impartir cursos y conferencias. En paralelo a su dedicación a temas de filosofía de la mente ha desarrollado además una contribución destacada en el ámbito de la ética y los derechos humanos, siendo, entre otras cosas, miembro de la CONADEP (Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas).

Rabossi se ocupó de cuestiones tales como, por un lado, la teoría de la identidad psicofísica, realizabilidad múltiple, superveniencia y causación, y el estatus de la psicología de sentido común y, por el otro, de cuestiones meta-filosóficas tales como el naturalismo en filosofía de la mente, y la relación entre la psicología cognitiva, la filosofía y el sentido común. En relación con lo primero, dedicó la mayoría de sus publicaciones al estatus del sentido común o psicología

folk. Rabossi (1979, 2008) sostiene que la psicología *folk* no es una teoría sino una especie de arte o destreza. Esta destreza supone ciertas «convicciones básicas» y «convicciones subsidiarias». Las primeras son convicciones inmutables del sentido común relacionadas con la existencia e identidad de las personas, y la normalidad del comportamiento de las personas y los objetos. Las convicciones básicas incluyen la existencia de los objetos, personas y actos de conciencia, y la regularidad en la naturaleza. Las «convicciones subsidiarias» se relacionan con nuestro comportamiento en tanto agentes humanos.

Respecto de las cuestiones meta-filosóficas, Rabossi (2002) se opone el canon tradicional de la filosofía que considera que la tarea de la filosofía (de la mente) es completamente diferente a la de la ciencia (cognitiva) en cuanto a su ámbito de investigación, problemas, métodos y resultados. Él sostiene un naturalismo meta-filosófico que aboga por las «relaciones de interfaz» entre estas áreas. Así, en vez de concebir una distinción categórica en la cual la tarea del filósofo de la mente consiste en la elucidación *a priori* de conceptos mentales mientras que la tarea de la psicología cognitiva involucra el desarrollo de teorías empíricas acerca de fenómenos mentales, Rabossi sostiene que hay varios roles interactivos que un filósofo naturalista puede adoptar. Estos roles van desde crear herramientas intelectuales y ofrecer fundamentos conceptuales para la ciencia a formular hipótesis empíricas o utilizar resultados empíricos para confirmar o refutar tesis filosóficas. Dentro de esta gradación de «relaciones de interfaz», Rabossi opta por una mezcla de elucidaciones al estilo wittgensteiniano más una rutina de trabajo a la Dennett más una estrategia que permita el establecimiento de vínculos adecuados entre la psicología de sentido común y la psicología científica al tiempo que respete las peculiaridades de cada una.

Uno de los filósofos que se ha ocupado en profundidad del problema mente-cuerpo es Marcelo Sabatés (Argentina, 1962). El problema mente-cuerpo trata acerca de la relación entre la mente entendida como substancia inmaterial y el cuerpo, o entre los estados o propiedades mentales y los estados o propiedades corporales —en particular los estados del cerebro y el sistema nervioso—. Esta relación puede entenderse como de eliminación, de reducción, de primacía o de igualdad. Las dos primeras son formas de monismo, la tercera es un tipo débil de dualismo y la cuarta es una variante fuerte de dualismo. En el caso de la eliminación, se argumenta que las expresiones que intentan referirse a uno de los elementos en cuestión, habitualmente lo mental, en realidad no refieren a nada: no hay entidades mentales y, por ende, estas expresiones deben eliminarse. En el caso de la

reducción, se considera que las entidades de un tipo (en general, lo mental) son idénticas a entidades del otro tipo mayor comprendido (Sabatés, 2006).

En el caso de la primacía, se afirma que una de las clases de entidades (típicamente, mental) tiene cierto tipo de autonomía ontológica o causal pero a la vez depende de la otra (típicamente, física), que es considerada básica. La más común de estas teorías es el dualismo de propiedades de corte fisicalista para el cual solo hay sustancias materiales o físicas —el organismo, en el caso que nos ocupa—, pero dichas sustancias tienen, además de propiedades físicas, propiedades irreducíblemente mentales. Finalmente, las teorías de la igualdad defienden un dualismo de sustancias o de propiedades en el cual no se establece ninguna primacía ontológica de lo físico. Tanto en las teorías de la primacía como de la igualdad, surge el problema de cuál es exactamente la relación entre los dos tipos de entidades, tanto en el aspecto sincrónico como causal.

Marcelo Sabatés, quien realizó sus estudios de grado en la Universidad de Buenos Aires, su doctorado en la Universidad de Brown y actualmente es profesor en la Universidad Estatal de Kansas, se inscribe en el grupo de filósofos contemporáneos que piensan que las teorías de la primacía, en particular los dualismos de propiedades tales como el emergentismo y el funcionalismo, no pueden dar cuenta de la interacción causal. Sabatés (1997a, 2003) extiende el problema de la exclusión causal a lo que él llama la exclusión ontológica, que muestra que lo mental no puede mantener relaciones causales de ningún tipo si se acepta un fisicalismo al menos moderado. En el proceso, elucida una variedad de tesis exclusionistas y muestra cuáles de ellas son verdaderamente plausibles. Como resultado de la exclusión ontológica, Sabatés no acepta el reduccionismo que otros filósofos ven como inevitable a partir del problema de la exclusión. En cambio, ha defendido una teoría minimalista de la primacía, en la cual el rol de las propiedades mentales es muy acotado. En esta teoría, que ha llamado *Paralelismo de propiedades* o *Aislacionismo*, el «cemento» entre propiedades físicas y mentales es la relación de superveniencia. En este sentido ha defendido una noción particular de superveniencia local fuerte de corte nomológica como articulación óptima para un dualismo fisicalista (1997b), la cual distinguió de una variedad de nociones causales (1998).

En el aislacionismo no hay ningún tipo de interacción causal que tenga un estado o propiedad mental como *relatum*. Lo mental es solo una resultante de leyes sincrónicas a través de las cuales se produce de manera no causal por lo físico. Esto diferencia al aislacionismo del

epifenomenismo clásico (1997a, 2003, 2004). La posición también resulta superadora del epifenomenismo en tanto disocia la ineficacia causal de lo mental de dos consecuencias típicamente asociadas a ella: el irrealismo mental (lo que transforma al epifenomenismo *qua* dualismo de propiedades en absurdo) y la irrelevancia explicativa de lo mental (lo que eliminaría la coherencia de la psicología del sentido común y la posibilidad de la psicología como ciencia) (2003, 2004). Respecto de lo primero, Sabatés argumenta que el célebre «Dictum de Alexander», según el cual una propiedad solo puede ser real si tiene poderes causales, es falso y propone reemplazarlo por un test de realidad más amplio basado en una pluralidad de relaciones de dependencia (2002, 2003). Respecto de lo segundo, elabora una noción de relevancia explicativa que no se restringe a explicaciones causales, constituyendo así un punto de vista compatible con un deseable pluralismo explicativo (1997b, 2004). Finalmente, Sabatés ha mostrado las ventajas del aislacionismo con respecto a rivales reduccionistas (2002, 2004). Recientemente, ha revisitado el problema mente-cuerpo analizando teorías reductivas y una versión deflacionista del emergentismo (2010).

Otros temas abordados por filósofos de la mente latinoamericanos incluyen cuestiones relativas a la filosofía de la ciencia cognitiva, en particular la naturaleza de la arquitectura de la mente, y a la filosofía de la percepción. Puesto que hay muchos filósofos en América Latina que han trabajo y trabajan sobre estos temas (incluyéndome a mí misma), los introduciré a través de las contribuciones de uno de los filósofos representativos de tan solo tres países: México, Chile y Colombia. Así, los trabajos de Ángeles Eraña (México, 1971) se relacionan con la primera cuestión, los de Francisco Pereira (Chile, 1974) con la segunda, y los de Juan José Botero (Colombia, 1957) incluyen aspectos de ambos tópicos. Otros filósofos que trabajan en temas de filosofía de la mente son André Leclerc (Universidad Federal de Paraíba) y João Teixeira (Universidad Federal de São Carlos) en Brasil; Maite Ezcurdia, Laura Duahu y Salma Saab (Universidad Nacional Autónoma de México), Ignacio Ávila (Universidad Nacional de Colombia), y Diana Pérez (Universidad de Buenos Aires), y Carolina Scotto y Patricia Brunsteins (Universidad Nacional de Córdoba) en Argentina.

Ángeles Eraña se desempeña en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha hecho contribuciones a la metafísica de la mente abordando cuestiones de racionalidad y justificación, y su relación con la arquitectura cognitiva modular (2004, 2006, 2009). En relación a la justificación de

las creencias, se ha ocupado de conectar esta cuestión con modelos cognitivos. En este sentido, ha defendido que es posible iluminar la polémica externismo-internismo si se toman en cuenta los desarrollos de la «teoría dual de sistemas» como propuesta para la arquitectura de la mente. Así, si resulta plausible que las habilidades de razonamiento estén estructuradas en dos sistemas cognitivos distintos, habría buenas razones para sostener que también habría una especie de justificación dual (2009).

También defiende una noción de racionalidad mínima según la cual no hace falta suponer la existencia de un único conjunto de normas de razonamiento correcto para poder atribuir creencias. Lo único que se requiere es comprender las afirmaciones de los sujetos en cuestión y, para ello, solo es necesario suponer que son similares a nosotros en algunos aspectos epistémicamente relevantes, como la agencialidad responsable. De esta manera, propone que la conexión entre racionalidad y creencia, a diferencia de la tradición filosófica que la concibe *a priori*, es empírica (2002). Respecto de la relación entre racionalidad y la arquitectura de la mente, Eraña se ha ocupado en particular de la hipótesis de la modularidad masiva que sostiene que no solo los sistemas perceptivos son modulares sino también los sistemas centrales de razonamiento. Así, en contra de las posturas que afirman que los módulos cognitivos son solo teorías intuitivas y las que sostienen que son solo estructuras disposicionales, ha defendido que los módulos cognitivos pueden concebirse como estructuras heurísticas que consisten en un conjunto de procedimientos heurísticos y normas que regulan los procesos de transformación de sistemas materiales o conceptuales (2004). Asimismo, últimamente, ha defendido la idea de que no parece haber una noción iluminadora de «especificidad de dominio» en relación con los módulos conceptuales, de manera que la idea de módulo central se tornaría un tanto oscura y con ello la hipótesis de la modularidad masiva como propuesta de arquitectura de la mente (Barceló, Eraña y Stainton, 2010).

En las últimas décadas la discusión filosófica en torno a la percepción y la naturaleza de los estados o eventos perceptivos ha tomado gran importancia adquiriendo autonomía y un alto nivel de especificidad. En este contexto especializado han surgido especialmente dos propuestas filosóficas. Una de ellas es el conceptualismo, tesis filosófica según la cual el contenido intencional de una experiencia visual está siempre y de forma necesaria constituido por conceptos neofregeanos que satisfacen el requisito de generalidad y que especifican la cabalidad y simultáneamente todos los elementos disponibles a nivel consciente de la experiencia en un momento determinado.

La segunda es la tesis del factor común o del máximo común denominador, según la cual las percepciones (verídicas o las ilusiones) y aquellas experiencias no-perceptuales (alucinaciones) que no somos capaces de discriminar introspectivamente deben considerarse como estados o eventos mentales de la misma naturaleza.

Es precisamente en este campo específico de la filosofía de la percepción donde la contribución de Francisco Pereira Gandarillas (Chile, 1974) adquiere relevancia, aunque cabe mencionar que ha contribuido también a la historia de la filosofía con un detallado estudio del pensamiento de David Hume (2009b). Pereira realizó sus estudios de grado en la Pontificia Universidad Católica de Chile y se doctoró en King's College London. Actualmente se desempeña como profesor de la Universidad Alberto Hurtado, y es miembro fundador de la Sociedad Chilena de Filosofía Analítica. Pereira ha desarrollado una propuesta externalista que, sin renunciar a los compromisos básicos de una teoría intencional, rechaza algunos de los supuestos de la tesis del factor común y del conceptualismo. A su juicio, las percepciones genuinas y sus contrapartes alucinatorias que no podemos discriminar introspectivamente no deben considerarse como estados o eventos mentales de la misma naturaleza (2006, 2008). En este sentido, su teoría incorpora elementos relacionales que permiten conservar la indiscriminabilidad introspectiva de ciertos eventos mentales como antecedente epistemológico central, sin aceptar compromisos metafísicos fuertes respecto de una supuesta naturaleza común. Pereira se adhiere así a una tesis que él mismo califica como disyuntivismo metafísico, ya que rechaza la existencia de un máximo común denominador.

Al mismo tiempo, Pereira (2007) se ha desmarcado de la tradición conceptualista argumentando que algunas de nuestras experiencias poseen un tipo de contenido específico que no está estructurado exhaustivamente por conceptos neofregreanos que satisfacen el requisito de generalidad. Sobre la base de consideraciones filosóficas y antecedentes empíricos vinculados a los límites y alcances de la atención (ceguera al cambio, ceguera atencional, agnosia visual asociativa, etc.), la memoria y la representación consciente, Pereira (2009a) ha sostenido que el conceptualismo, al menos comprendido bajo una lectura neofregeana, asociada eminentemente al trabajo de McDowell y Brewer, es una tesis demasiado fuerte que debe rechazarse o reformularse según criterios de posesión de conceptos más débiles.

Finalmente, Juan José Botero, profesor de la Universidad Nacional de Colombia, ha dedicado gran parte de su producción filosófica a la puesta en diálogo de tradiciones continentales y anglosajonas

respecto de la naturaleza y la arquitectura de la mente. Siguiendo el proyecto de la fenomenología naturalizada, ha contribuido a la interacción de la primera, según los desarrollos de Husserl, con la filosofía de la mente y la ciencia cognitiva, de tradición analítica, proponiendo una «interacción fluida» que evite los peligros del reduccionismo y la desnaturalización (1987, 1992, 1999a y b, 2000, 2009). Así, parece inapropiado integrar sin reflexión crítica las descripciones fenomenológicas de, por ejemplo, la percepción o la conciencia, en una teoría psicológica o neurobiológica. Una vía más prometedora consiste en relacionar los resultados fenomenológicos con las investigaciones científicas conformando un continuo que permita la comprensión teórica de la cognición. De modo que la interacción fluida consiste en lograr una circulación sin obstáculos de conceptos trascendentales y empíricos entre ambas disciplinas. Esta «circulación categorial» supone, del lado de la fenomenología, que las explicaciones ofrecidas por la ciencia cognitiva son adecuadas en tanto explicaciones naturalistas en la medida en que den cuenta de aquello que la fenomenología ofrece cuando describe las estructuras y operaciones de la subjetividad trascendental.

9. CONCLUSIONES

He intentado presentar algunas de las contribuciones más representativas e influyentes en metafísica por parte de filósofos latinoamericanos de distintas tradiciones. Por supuesto, hay muchas otras contribuciones en el área —tanto en los problemas aquí tratados como en aquellos que no se han tratado— que no he podido desarrollar. No obstante, espero haber ofrecido al lector una presentación sustantiva y extensa —aunque no exhaustiva— de las principales contribuciones latinoamericanas a la metafísica.

Como se puede apreciar, la producción metafísica durante el siglo XX estuvo marcada en particular por la perspectiva de teorías metafísicas. Recién hacia la mitad del siglo aparecen publicaciones estrictamente enmarcadas en la perspectiva de problemas filosóficos por filósofos de la tradición analítica (aunque cabe señalar que algunos autores tratados en los dos primeros problemas, habiéndose formado en tradiciones como la fenomenología o el existencialismo luego también han incorporado desarrollos de la filosofía anglosajona). Asimismo, la producción propiamente en problemas metafísicos universales como tiempo-espacio, modalidad, universales, etc. se produce hacia el fin del siglo XX, tomando auge durante el siglo XXI. Esto

se debe a que habiéndose introducido la filosofía analítica en la mitad del siglo XX en América Latina de manera sistemática en las universidades, aquellos que han recibido una formación académica en esta tradición, tal como se mencionó en la introducción, han publicado mayoritariamente durante el siglo XXI.

Por otro lado, también se puede apreciar en lo desarrollado en este capítulo que si bien hay problemas que han concentrado la atención de gran parte de los filósofos latinoamericanos de la época y, en consecuencia, se han establecido debates interesantes, como en el caso de la identidad latinoamericana, en el resto de los problemas, el panorama muestra que si bien se han ofrecido enfoques originales e interesantes, estos no han sido objeto de crítica o sustento por parte del resto de los filósofos latinoamericanos que trabajan (parcialmente) en los mismos temas. Esto muestra que, en alguna medida, no se ha podido concretar aún la idea de una comunidad filosófica latinoamericana, en relación con cuestiones metafísicas, en el sentido al menos mínimo de que sus integrantes se lean (y citen) entre sí y comenten (ya sea discutiendo o dando razones a favor de) las propuestas de sus pares. De manera que sería deseable que en un futuro no muy lejano no solo haya más filósofos latinoamericanos interesados en cuestiones metafísicas, sino que estos puedan formular sus propuestas debatiendo no solo con sus pares internacionales, sino también con sus pares más cercanos.

BIBLIOGRAFÍA

Alemián, C. (2005), «Carlos Astrada ante la condición humana», versión digital http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/argentina/astrada.htm.

Alvarado, J. T. (2005), «Necesidad de origen y metafísica modal»: *Diánoia*, 50/54, 3-32.

Alvarado, J. T. (2006), «¿Qué es el espacio ontológico modal?»: *Philosophica*, 29, 7-44.

Alvarado, J. T. (2007a), «Mundos posibles como universales estructurales máximos. Una conjetura ontológica»: *Análisis filosófico*, 27/2, 119-143.

Alvarado, J. T. (2008a), «¿Es incoherente la postulación de mundos posibles?»: *Abstracta*, 4/2, 148-184.

Alvarado, J. T. (2008b), «Teorías modales lingüísticas refinadas»: *Pensamiento*, 64/240, 315-343.

Alvarado, J. T. (2009), «Espacios modales incompletos»: *Praxis filosófica*, 28, 143-167.

Alvarado, J. T. (2010a), «Espacio modal y universales estructurales máximos»: *Estudios de filosofía*, 41, 111-138.

Alvarado, J. T. (2010b), «La función de los universales en metafísica modal»: *Teorema*, 29/3, 77-101.

Alvarado, J. T. (2010c), «Laws of Nature, Modality, and Universals»: *Epistemología*, 33, 255-282.
Astrada, C. (1942), *El juego metafísico: para una filosofía de la finitud*, El Ateneo, Buenos Aires.
Astrada, C. (1948), *El mito gaucho*, Cruz del Sur, Buenos Aires.
Barceló Aspeitia, A., A. Eraña y R. Stainton (2010), «The contribution of domain specificity in the highly modular mind»: *Minds and Machines*, 20/1, 19-27.
Beuchot, M. (1997), *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM, México.
Beuchot, M. (2005), *Interculturalidad y derechos humanos*, Siglo XXI-UNAM, México.
Botero, J. J. (1987), «Intencionalidad y representación: Husserl y Searle»: *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*, 80/537, 9-22.
Botero, J. J. (1992), «Algunas tendencias en la filosofía de la mente»: *Ideas y valores*, 87-88, 59-88.
Botero, J. J. (1999a), «Fenomenología hoy: el desafío del naturalismo»: *Estudios de Filosofía*, 19-20, 149-161.
Botero, J. J. (1999b), «The Immediately Given as Ground and Background», en *Naturalizing Phenomenology: Issues In Contemporary Phenomenology And Cognitive Science*, Stanford University Press, 441-463.
Botero, J. J. (2009), «Fenomenología y Ciencia(s) Cognitiva(s)»: *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. III, Lima: Pontificia Universidad Católica de Perú; Morelia (México) Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 19-29.
Botero, J. J., J. Ramos y A. Rosas (comps.) (2000), *Mentes reales: la ciencia cognitiva y la naturalización de la mente*, Universidad Nacional de Colombia-Siglo del Hombre, Bogotá.
Bunge, M. (1959), *Causality. The Place of the Causal Principle in Modern Science*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. Reed. *Causality in Modern Science*, Dover, Nueva York, 1979.
Bunge, M. (1999), *Buscar la filosofía en las ciencias sociales*, Siglo XXI, Madrid.
Bunge, M. (2007), «Logic and ontology», en A. Bobenrieth Miserda (ed.), *Ciencias formales y filosofía*, Edeval, Valparaíso, 23-46.
Caso, A. (1922), *Discursos a la nación mexicana*, Porrúa, México.
Caso, A. (1941), *La persona humana y el estado totalitario*, UNAM, México.
Eraña, A. (2002), «Creencia, racionalidad y agencia cognoscitiva»: *Theoria*, 17/43, 137-159.
Eraña, A. (2006), «La teorías intuitivas ¿son módulos?»: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XLIV/111, 85-99.
Eraña, A. (2009), «La noción de 'justificación', ¿un concepto dual?»: *Diánoia*, LIV/62, 47-71.
Eraña, A. y S. Martínez (2004), «The Heuristic structure o scientific knowledge»: *Cognition and Culture*, 4/3-4, 701-729.
Frondizi, R. (1953), *The Nature of the Self: A Functional Interpretation*, Yale University Press, New Haven. Reed. Southern Illinois University Press, Carbondale, 1971.
Frondizi, R. (1970), *El yo como estructura dinámica*, Paidós, Buenos Aires.
Frondizi, R. (1977), *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*, FCE, México.
Gracia, J. y E. Millan-Zaibert (2004), *Rizieri Frondizi ante la condición humana*, en http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/argentina/risieri.htm.

Gómez-Martínez, J. L. (1997), *Leopoldo Zea*, Ediciones del Orto, Madrid.
Hernández Uría, V. M. (2004), «Antonio Caso y su concepto del hombre», en A. Saladino García (ed.), *Humanismo mexicano del siglo* XX, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, I, 19-32.
Hurtado, G. (2009), «La filosofía en México en el siglo XX», en M. Garrido *et al.* (comps.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo* XX, Cátedra, Madrid, 1159-1173.
Larreta, J. (1998), «La teoría substancialista del espacio y el tiempo y la individuación de particulares»: *Análisis Filosófico*, 18/2.
Larreta, J. (2007), «Espacio, tiempo y ontología: una cosmovisión leibniziana al estilo del último Russell», en G. Hurtado y O. Nudler (comps.), *El mobiliario del mundo: ensayos de ontología y metafísica*, UNAM, México.
Larreta, J., «Espacio, tiempo y particulares», manuscrito.
Larreta, J., «O'Leary-Hawthorne and the Multiple Location of particulars», manuscrito.
Larreta, J., «La identidad de los indiscernibles y el argumento de Adams», manuscrito.
Miró Quesada, F. (1974), *Despertar y Proyecto del Filosofar Latinoamericano*, FCE, México.
Miró Quesada, F. (1980), «La filosofía de Risieri Frondizi» en J. Gracia (ed.), *El hombre y su conducta: ensayos filosóficos en honor de Risieri Frondizi*, Universidad de Puerto Rico-Editorial Universitaria, Río Piedras.
Miró Quesada, F. (1981), *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, FCE, México.
Pereira, F. (2006), «Metaphysical Disjunctivism and the Intentional Theory of Perception», en E. Di Nucci y C. McHugh (eds.), *Content, Consciousness, and Perception: Essays in Contemporary Philosophy of Mind*, Scholars, London.
Pereira, F. (2007), «Contenido perceptual y la insuficiencia de la tesis conceptualista»: *Analítica*, 1, pp. 43-69.
Pereira, F. (2008), «Percepción, Contenido Intencional y Singularidad»: *Revista de Filosofía* (Universidad de Chile), 64.
Pereira, F. (2009a), «Perceptual Content and Unattended Visual Features»: *Ideas y valores* (Colombia), 140.
Pereira, F. (2009b), *David Hume: Naturaleza, Conocimiento y Metafísica*, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile.
Rabossi, E. (1979), «¿Por qué el sentido común importa a la filosofía?»: *Manuscrito*, 3/1, 43-55.
Rabossi, E. (2002), «Filosofía de la Mente y Filosofía de la Psicología: la agenda, la práctica, el dominio»: *Azafea*, 4, 21-43.
Rabossi, E. (2008), «Acerca del sentido común, la filosofía y la psicología de sentido común», en A. Gianella, M. C. González y N. Stigol (eds.), *Pensamiento, representaciones, conciencia. Nuevas reflexiones*, Alianza, Buenos Aires, 17-47.
Rodríguez-Pereyra, G. (1997), «There might be nothing: the subtraction argument improved»: *Analysis*, 57/3, 159-166.
Rodríguez-Pereyra, G. (2002), *Resemblance Nominalism. A solution to the problem of universals*, Oxford University Press, Oxford.
Rodríguez-Pereyra, G. (2004), «The bundle theory is compatible with distinct but indiscernible particulars»: *Analysis*, 64/1, 72-81.

Rodríguez-Pereyra, G. (2005), «Why truthmakers», en H. Beebee y J. Dodd (eds.), *Truthmakers: the contemporary debate*, Oxford University Press, Oxford, 17-31.
Rychter, P. (2008), «Perdurance, Endurance, and 'having a property *atemporally*'»: *Metaphysica*, IX/2, 159-171.
Rychter, P. (2009), «There is no puzzle about change»: *Dialectica*, 63/1, 7-22.
Rychter, P. (2011), «How Coincidence Bears to Persistence»: *Philosophia. The philosophical Quarterly of Israel*, 39, 759-770.
Sabatés, M. (1997a), *Mental Causation*, UMI Press, Ann Arbor.
Sabatés, M. (1997b), «Should a Cognitive Psychologist Worry about the Causal Inefficacy of the Mental?», en B. Niggemeyer (ed.), *The Cognitive Level*, LAUD, Duisburg.
Sabatés, M. (1998), «Consciousness, Emergence and Naturalism»: *Teorema*, 19.
Sabatés, M. (2002), «Mind in a Physical World»: *Philosophy and Phenomenological Research*, 65.
Sabatés, M. (2003), «Being without Doing»: *Topoi: An International Review of Philosophy*, 22.
Sabatés, M. (2004), «The Explanatory Relevance of Psychological Properties», en K. Korta *et al.* (eds.), *Cognition and Language*, Kluwer, Dordrecht.
Sabatés, M. (2006), «Reductionism in the Philosophy of Mind», en *Edwards Encyclopedia of Philosophy*, McMillan, New York.
Sabatés, M. (2010), «Four Types of Emergentism», manuscrito.
Sabatés, M. y Glymour, B. (2001), «Micro-Level Indeterminism and Macro-Level Determinism», en *Philosophy of Science: The Proceedings of the XX World Congress of Philosophy*, vol. 10, Philosophy Documentation Center, Bowling Green.
Salazar Bondy, A. (1968), *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México.
Skidelsky, L. (2009), «Methaphysics», en S. Nuccetelli, O. Schutte y O. Bueno (eds.), *A Companion to Latin American Philosophy*, Wiley-Blackwell, Malden, MA.
Villoro, L. (1972), «Perspectivas de la filosofía en México para 1980», en AA.VV., *El perfil de México en 1980*, Siglo XXI, México, 607-617.
Villoro, L. (1987), «Sobre el problema de la filosofía latinoamericana»: *Cuadernos Americanos*, 1/3, 86-104.
Zea, L. (1953), *América como conciencia*, Cuadernos Americanos, México.
Zea, L. (1969), *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México.

APUNTES PARA UNA HISTORIA DE LA LÓGICA EN IBEROAMÉRICA EN EL SIGLO XX

Atocha Aliseda
María Manzano

1. INTRODUCCIÓN

1.1. *Motivaciones, preguntas y organización del artículo*

Cuando recibimos el encargo de colaborar con la Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía (EIAF) con un artículo de tan solo 20.000 palabras sobre la lógica en el ámbito iberoamericano durante todo el siglo XX, nos preguntamos si con semejante limitación de espacio podríamos hacerlo de manera satisfactoria y qué contenidos integrarían nuestro artículo. La primera indicación provino de la declaración de los editores de la propia EIAF cuando afirman (en el texto de presentación de sus volúmenes) lo siguiente:

> No se pretende aquí una enciclopedia de filosofía española sino articular la contribución de la comunidad hispanoparlante a la filosofía, sea mediante el desarrollo cualificado de temas filosóficos universales, sea desentrañando la modalidad de la recepción de estos temas filosóficos en nuestro ámbito lingüístico.

Una de las primeras preguntas que nos planteamos fue la siguiente: *¿tiene sentido contemporáneamente vincular la producción científica a un territorio geográfico, lingüístico o académico?* En primer lugar, los investigadores viajan continuamente por muy distintas áreas geográficas, nos valemos para comunicarnos de las autovías de la información y lo hacemos en diferentes idiomas, compartimos problemas, proyectos de investigación, realizamos estancias prolongadas en otros países, incluso los investigadores se instalan en lugares diferentes

a aquellos en donde se formaron, en algunos casos por razones académicas pero en otros forzados por la situación política. Relacionada con la pregunta anterior nos planteamos esta otra: *¿qué significa ser iberoamericano?* Dado que no hemos encontrado respuesta satisfactoria a estas preguntas, adoptaremos un criterio laxo, mencionaremos a algunos de los investigadores que trabajaron en ese periodo en países iberoamericanos, independientemente de su nacionalidad de origen.

Evidentemente también nos preguntamos *¿cómo organizar este artículo?* y resolvimos nuestras dudas a posteriori, lo organizamos cronológicamente en cuatro periodos, cada uno de los cuales conforma una sección (a partir de la segunda) y refleja una fase en el desarrollo de nuestra disciplina: (2) Antecedentes (finales del siglo XIX a 1949), (3) Fundación de los primeros grupos e instituciones (1950-1969), (4) Normalización de la docencia y desarrollos investigadores e institucionales (1970-1989) y (5) El presente de la lógica: especialización e internacionalización, que va desde 1990 a la actualidad. Hay sin embargo, cierta flexibilidad en esta división, añadimos apartados atemporales si fuera preciso, mencionamos referencias fuera de su periodo correspondiente cuando consideramos que esto daba coherencia a nuestro relato. Abandonamos la idea de hacerlo por países cuando constatamos que la organización por zonas geográficas carecía de sentido pues con frecuencia el mismo proceso se repetía en la mayoría de ellas.

Y siguiendo con las preguntas, nos surgieron las siguientes: *¿docencia y/o investigación?*, *¿qué sucede con nuestras publicaciones en inglés?* Aquí el acuerdo fue centrarnos en la investigación y en aquello que la propició; esto es, describir cómo se inició la investigación sin olvidar la docencia que introdujo a nuevos autores y nos permitió entrar en la denominada *lógica moderna*. Es por eso por lo que no nos ocuparemos de la enseñanza de la lógica que se dio en muchos lugares en esa fase, especialmente en España[1], en donde situaremos el punto de arranque en la introducción de los grandes lógicos europeos que cambiaron el curso de esta disciplina. Sucede que la enseñanza de la lógica estuvo presente ininterrumpidamente en el currículo oficial desde el medioevo, incluida en el denominado *Trivium*[2].

1. Remitimos al lector interesado al estudio de Muñoz Delgado (1982).

2. Autores como Varrón (116 a.C.-27 a.C.), Capella (siglo V d.C.) y Boecio (m. 524) habían contribuido a fijar definitivamente el sistema de estudios preparatorios en las llamadas «siete artes liberales», las cuales se organizan en dos grupos de materias: el *Trivium* (gramática, retórica y dialéctica) y el *Cuadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y teoría de la música). Las materias del *Trivium*, donde aparece rudimentariamente la lógica, encuadraban la enseñanza formal. La enseñanza tendía a

Una decisión difícil de adoptar fue la de reflejar la producción en lógica a través de la publicación de libros por encima de la de artículos, con algunas excepciones; ofrecemos tres razones para ello. La primera de ellas es pragmática, no habría habido forma de incluir en este breve espacio toda la producción relevante, pues el número de artículos es muy superior; por otra parte, la falta de artículos es más fácil de subsanar acudiendo a los recursos de la red. Lo de limitarnos a la producción en español no nos pareció adecuado, aunque hemos puesto en nuestro idioma el punto de mira. Esta fue la tercera razón para primar la producción de libros sobre la de artículos ya que en ellos es más frecuente el uso del español.

Sobre la manera en que organizamos la bibliografía, comentamos lo siguiente: por un lado, nuestro interés es reflejar la producción de nuestros lógicos por periodos, por lo que hemos dividido la selección de libros de texto y de investigación, así como de artículos por los periodos de tiempo en los cuales dividimos nuestras secciones. Por otro lado, listamos la bibliografía del artículo, estas son las fuentes que sirvieron de apoyo para su realización. Finalmente, citamos referencias clásicas en la historia de la disciplina, sobre las que en su mayoría hacemos referencia en el siguiente apartado de esta introducción, donde damos un panorama general de la lógica en el mapa mundial. Cabe aclarar que nuestro artículo se queda corto en cuanto a mención de revistas y editoriales en nuestra región de estudio, así como a traducciones al español de obras clásicas. Aun cuando mencionamos de paso algunas de ellas y otras más las incluimos en la bibliografía, nuestras limitaciones de tiempo y espacio nos impidieron extendernos en ello. Tomamos en cuenta que algunos estudios recientes han dedicado parte de su exposición a ello (Muñoz Delgado, 1982; Bolado *et al.* [eds.], 2009; Nuccettelli *et al.* [eds.], 2010).

Hemos decidido ser flexibles en las fechas de inicio y fin de este estudio, tanto para incluir a las corrientes que propiciaron el actual desarrollo como para reflejar la prometedora situación actual, especialmente porque en algunos estudios recientes el pronóstico era muy negativo.

Tuvimos que delimitar la frontera de qué entendemos por estudios de lógica y dejamos fuera los de filosofía del lenguaje, incluyendo en ella a la filosofía analítica, y los de argumentación, aunque somos conscientes de que con cierta frecuencia investigamos problemas

discriminar las formas generales del razonamiento, la abstracción, de su aplicación a las cosas, o aquellas que son más formales aún que el pensamiento, como el lenguaje. Precisamente por ello también recibían la denominación de *artes sermocinales* o *lógica*.

comunes. Dado que hay un capítulo de filosofía del lenguaje en este volumen, creemos que hemos adoptado la decisión correcta. Esta decisión tuvo también como resultado que no ahondáramos en ciertos temas de filosofía de la lógica o históricos. Tampoco profundizamos en cuestiones de la lógica que tocan a la filosofía de la ciencia o a la epistemología (hay también capítulos correspondientes a estos temas en este mismo volumen). Algunos de nuestros autores iberoamericanos tienen de hecho contribuciones en todas estas disciplinas y, por tanto, es posible que sus contribuciones aparezcan un tanto partidas, pues aun cuando se mencionen en varios capítulos, será difícil apreciar su obra de manera integral. De todas maneras, somos conscientes de que no hacemos justicia a muchos de ellos y de que hay omisiones. Recordamos las limitaciones de tiempo y de espacio y también comentamos que nos tuvimos que ajustar a la información que conseguimos. A pesar de contar con varios artículos recientes muy valiosos sobre el desarrollo de la lógica en nuestra región, aún no hay suficientes estudios sistemáticos de los cuales echar mano, en este sentido la EIAF está haciendo un trabajo pionero.

En cualquier caso, nuestro énfasis en este artículo es en la llamada *lógica moderna*, esto es, en sus expresiones formales y en sus aplicaciones, aun cuando algunas de estas nos lleven a describir estudios que van más allá de la lógica clásica, pero siempre dentro de sistemas con caracterización formal. Nuestro estudio, sin embargo, no es ni histórico en sentido estricto ni exhaustivo. No intentamos hacer ni una historia de la lógica en Iberoamérica, sino más bien ofrecemos una visión panorámica del desarrollo de nuestra disciplina a lo largo del siglo XX, a través de una muestra de sus protagonistas.

Otro problema que se nos planteó está relacionado con la naturaleza de la lógica: nuestra materia es esencialmente interdisciplinar y en su desarrollo participan filósofos, matemáticos, lingüistas e informáticos. Procuraremos centrarnos en los filósofos, dada la temática de esta enciclopedia y la limitación de espacio de que disponemos, pero no podremos en muchos casos olvidar a los matemáticos e informáticos, especialmente cuando la colaboración haya sido intensa.

1.2. *La lógica moderna*

La lógica moderna se inició a finales del siglo XIX y principios del XX[3] y es el producto de la confluencia de tres tradiciones: 1) la *algebrai-*

3. Los resultados de esta nueva disciplina han tenido un gran éxito entre el público culto. La revista *Time* en su *Time 100: The Most Important People of the Century*

ca, en la que destacan los investigadores George Boole (1815-1864), Charles Sanders Peirce (1839-1914), Ernst Schröder (1841-1902) y John Venn (1834-1923), 2) el *programa logicista*, llevado adelante esencialmente por Bertrand Russell (1872-1970), el primer Wittgenstein y Gottlob Frege (1848-1925) y 3) el *programa formalista*, desarrollado por Richard Dedekind (1831-1916), Giuseppe Peano (1858-1932), David Hilbert (1862-1943), Oswald Veblen (1880-1960), Edward Vermilye Huntington (1874-1952), Arend Heyting (1898-1980) y Ernst Zermelo (1871-1953). De entre ellos destaca por su influencia el *programa de Hilbert* que será mencionado más adelante. La lógica moderna es una mezcla de estas tradiciones. En ese momento se analizan, debaten y esclarecen los siguientes hechos cruciales: 1) la *fundamentación vía su axiomatización* de distintas teorías matemáticas, para lo que se requiere no solo sintetizar mediante axiomas lo esencial de la teoría, sino también concretar cuáles han de ser los procedimientos permitidos de cálculo que posibiliten el derivar todos los teoremas de la teoría a partir de dichos axiomas y solo a ellos, 2) *metalógica o metamatemática*, en donde se plantean, entre otras cuestiones, las de si una teoría es *completa*, *consistente* y otros resultados acerca de la *cardinalidad* de los denominados *modelos* y 3) aparecen entonces *distinciones importantes: sintácticas y semánticas*, entre las primeras la *derivabilidad* y la *consistencia*, en la segunda categoría las de *consecuencia* y *satisfacibilidad*. El determinar la equivalencia extensional de estos conceptos es el objetivo del teorema de completud de una lógica.

Destacaremos algunos centros punteros a nivel mundial; desde finales del XIX y hasta casi mediados del XX están ubicados todos en Europa, luego también en Estados Unidos. En algunos de estos centros recibieron formación nuestros investigadores iberoamericanos más relevantes. En Varsovia florece tanto la lógica matemática como la filosófica. En 1919 crearon la revista *Fundamenta Mathematicae*, pionera en este tipo de estudios; entre los investigadores más importantes destacan Alfred Tarski (1902-1983) y Jan Łukasiewicz (1878-1956). No podemos olvidar otras regiones de Europa central, especialmente Gotinga (en donde trabajaron Hilbert y Zermelo), Viena (Kurt Gödel: 1906-1978), Zurich, Münster (en donde Heinrich Scholz (1884-1956) creó el Institut für mathematische Logik und Grundlagenforschung en el que trabajaron Hans Hermes [1912-2003] y Gisbert Hasenjaeger [1919-2006], entre otros). Actualmen-

incluye a Gödel, Turing y Wittgenstein entre los veinte científicos y pensadores más influyentes del siglo XX.

te el centro europeo más influyente es el Institute for Logic, Language and Computation (ILLC) de Amsterdam, cuya universidad ha contado con célebres investigadores tales como Luitzen Egbertus Jan Brouwer (1881-1966), Evert Willem Beth (1908-1964), Anne Sjerp Troelstra (1939-), Johan van Benthem (1949-), etcétera.

La Universidad de Princeton tiene entre sus investigadores más influyentes a Alonzo Church (1903-1995), quien en 1936 creara la Association for Symbolic Logic, el principal referente de esta área; fueron también investigadores de este centro Stephen Cole Kleene (1909-1994), durante una estancia de investigación lo fue Alan Turing (1912-1954) y Gödel (instalado allí a consecuencia de la segunda guerra mundial). En Berkeley (Estados Unidos), se creó en los cincuenta The Group in Logic and the Methodology of Science. Entre sus investigadores están Tarski (igualmente desplazado por la guerra), Leon Henkin (1921-2006), John West Addison (1930-), Benson Mates (1919-2009), William Craig (1918-), etc. Por su parte, en el departamento de filosofía de Harvard, Massachussets, Willard Van Orman Quine (1908-2000) desarrolló una intensa actividad en filosofía de la lógica. Un centro puntero algo más reciente es el CSLI (Center for the Study of Language and Information) de Stanford, que ha contado a lo largo de su historia con investigadores de la talla de Jon Barwise (1942-2000), Solomon Feferman (1928-), John Perry (1943-), John Etchemendy (1952-), Johan van Benthem, etcétera.

1.3. *Una visión panorámica de la lógica moderna*

Dentro de la lógica se distinguen tres grandes ramas y otra externa que incluye los estudios sobre ella. Las ramas consideradas son las siguientes: 1) *Fundamentos*, 2) *Sistemas lógicos*, 3) *Aplicaciones de la lógica* y (4) *Estudios sobre lógica*.

En la primera situaremos el arranque de la historia de lo que se podría englobar bajo el epígrafe de *lógica matemática*; hemos elegido un nombre más neutro, *Fundamentos*. En él se incluye tanto un apartado de *lógica básica* como las tradicionales divisiones de *teoría de la demostración*, *teoría de modelos*, *teoría de la computabilidad* y *teoría de conjuntos*.

En la rama de *Sistemas lógicos* situaremos a la enorme y creciente lista de lógicas no clásicas. En la rama de *Aplicaciones de la lógica* se situarían las aplicaciones a la informática, la lingüística, etc., incluso algunos estudios sobre argumentación. Por limitaciones de espacio la rama de Aplicaciones quedará desatendida. La rama de *Estudios sobre lógica* se dedica a la *historia*, la *filosofía* y la *pedagogía de la lógica*.

1.3.1. Fundamentos

TEORÍA DE LA DEMOSTRACIÓN

Frege, Peano, Russell, Hilbert, Jacques Herbrand (1908-1931) y Gerhard Gentzen (1909-1945) realizaron sus investigaciones en el campo que hoy conocemos como la *teoría de la demostración* de la lógica de primer orden. Todos ellos pretendían sistematizar el razonamiento matemático y atacar con la poderosa artillería lógica la fundamentación de la matemática.

Frege es el padre de la lógica moderna, al que debemos gran parte de las distinciones y conceptos en ella usados. El primer cálculo para la lógica de primer orden fue el *Begriffsschrift* de Frege. Russell y Alfred North Whitehead (1861-1947), con su *Principia Mathematic*a, intentaron reducir los conceptos matemáticos (de la aritmética y el álgebra) a conceptos lógicos, mientras que Peano axiomatizó la aritmética.

La teoría de la demostración en un sentido mucho más delimitado nació con el denominado *programa de Hilbert*, que pretendía explotar al máximo la naturaleza finita de las pruebas para proporcionar una fundamentación de la matemática.

Los sistemas de cálculo de Gentzen condujeron a la teoría de la demostración por sus actuales derroteros, ligada inexorablemente a la perspectiva informática. El teorema de Herbrand de 1930 y, posteriormente, el de Robinson se consideran los pilares de la demostración automática de teoremas.

TEORÍA DE MODELOS

En el nacimiento de la lógica de primer orden participa decisivamente otro grupo de investigadores cuya orientación apuntaba a la, posteriormente bautizada, *teoría de modelos*. Leopold Löwenheim (1878-1957), Thoralf Skolem (1887-1963), Gödel y Tarski son los pioneros de otra línea de investigación consistente en el estudio de las estructuras matemáticas considerando las leyes a las que obedecen. Löwenheim y Skolem demostraron teoremas generales acerca de la infinita variabilidad de la cardinalidad de los modelos de las teorías de primer orden, de la incapacidad manifiesta de esa lógica tanto para caracterizar estructuras infinitas como para distinguir entre cardinalidades infinitas. Gödel demostró la completud del cálculo de la lógica de primer orden —a saber, que es capaz de generar como teoremas a todas las fórmulas válidas— y a Tarski le debemos los conceptos fundamentales de la semántica y de la teoría de modelos. A este último le cabe además el mérito de haber concebido y dirigido un programa de investigación sistemática en esta disciplina.

En 1931 Gödel demostró que si la aritmética elemental es consistente, no puede ser completa, y que en general el programa de Hilbert es irrealizable. Gödel introdujo el concepto de recursividad para demostrar este teorema, conocido como teorema de incompletud.

Sin embargo, este teorema de limitación sobre el alcance de las demostraciones formales no produjo un estancamiento de la lógica matemática; muy al contrario, observamos que se ha desarrollado extraordinariamente a lo largo de todo el siglo XX y de lo que va del XXI, proporcionando los mecanismos de prueba y de computación que subyacen al revolucionario procesamiento de la información de hoy día.

TEORÍA DE LA COMPUTABILIDAD

¿Cuándo decimos que una función es recursiva?, ¿qué significa ser recursiva?

Hay varias definiciones precisas, equivalentes entre sí, de este concepto. La noción intuitiva correspondiente es la de ser efectivamente computable.

¿Cuándo decimos que una función es efectivamente computable?

Sencillamente, cuando hay un procedimiento efectivo que la computa; esto es, un algoritmo. Los orígenes de la teoría clásica de la recursión pueden hallarse en Dedekind, cuando en 1888 introduce el estudio de las funciones definibles sobre el conjunto de los números naturales usando ecuaciones y, recurrentemente, la inducción sobre los números naturales que él había formulado y precisado. De ahí le viene justamente el nombre. Curiosamente, uno de los primeros teoremas de esta disciplina es también negativo. No hay un algoritmo que determine si un programa determinado terminará tras proporcionarle una entrada (*input*), o si se «colgará». Dicho de otra forma, el denominado *problema de la parada* de la máquina de Turing es indecidible.

Por lo que respecta a su estadio presente, cuyo radio de acción cubre la totalidad de las funciones efectivamente computables, los orígenes hay que buscarlos en el grupo de Princeton; empezó con Church, pero si hay que atribuirle un padre, este es Kleene. Él fue quien la impulsó, definió y acotó, siendo suyos los teoremas de la forma normal y el de recursión.

En cuanto a la definición misma, circulaban varias versiones de este concepto, aunque había cierta resistencia a aceptarlas como definiciones. Varios de estos conceptos aparecieron en los años treinta para caracterizar nociones que en principio parecían diferentes: la primera era la caracterización de Gödel de las funciones definidas

mediante recursión, la segunda era la de función definible mediante el operador λ, que Church y Kleene introdujeron, y la tercera era la de función computable mediante una máquina abstracta, las máquinas de Turing. Pronto se demostró que las tres nociones definían las mismas funciones.

TEORÍA DE CONJUNTOS

En el último cuarto del siglo XIX se vivió un episodio apasionante de la historia de las matemáticas que las ligaría desde entonces a la historia de la lógica. Primero, Boole en su *Mathematical Analysis of Logic*, trató de presentar la lógica como parte de las matemáticas. Poco después Frege intentó mostrar que la aritmética era parte de la lógica en su *Die Grundlagen der Arithmetik*. Georg Cantor (1845-1918) había demostrado que la totalidad de los números reales comprendidos en el intervalo de extremos 0 y 1 no es numerable, en el sentido de que su infinitud no es de la misma magnitud que la de los números naturales. Como una consecuencia de esa situación, Cantor creó una nueva disciplina matemática entre 1874 y 1897: la Teoría de conjuntos. Su obra fue admirada y condenada simultáneamente por sus contemporáneos.

Frege fue uno de los admiradores de la nueva teoría de Cantor y dio una definición de conjunto similar.

En 1903 Bertrand Russell demostró que la teoría de conjuntos de Cantor era inconsistente y cuestionó la definición de «conjunto» en su teoría. Pero pronto la teoría axiomática de Zermelo (1908) y refinamientos o nuevas formulaciones de esta debidos a Fraenkel (1922), Skolem (1923), von Neuman (1925) y otros sentaron las bases para la teoría de conjuntos actual.

Es un hecho que la teoría de conjuntos forma parte de la matemática; es, además, la teoría utilizada para fundamentar la aritmética y el resto de teorías de la disciplina. Es también nuestro substrato matemático, de donde extraemos las estructuras que serán modelo de nuestras teorías. Pero a su vez, la teoría de conjuntos puede formalizarse en primer orden, convirtiéndose en una más, sujeta a los avatares de cualquiera de ellas.

En esta historia cruzada de las matemáticas, la lógica y los fundamentos de ambas, la teoría de conjuntos permitirá por un lado una fundación *logicista* de las matemáticas; pero por otro lado la teoría de conjuntos considerada como parte de las matemáticas proporciona el metalenguaje, el contexto o substrato de las teorías lógicas. Finalmente, puede ser completamente expresada en un lenguaje de primer orden y sus axiomas y teoremas constituyen una teoría de primer

orden a la que pueden aplicarse los resultados generales que se aplican a cualquier teoría de primer orden.

1.3.2. Sistemas lógicos y aplicaciones de la lógica

Los argumentos a favor y en contra del uso de la lógica clásica frente a otras lógicas no clásicas han sido frecuentes en la historia de esta disciplina; e incluso el trazar fronteras y desterrar a una gran parte de los sistemas que extienden o se oponen a la de primer orden porque no *son* lógica fue durante años práctica corriente, como contrapartida el emplear sistemas alternativos tenía un *plus* de rebeldía.

El ejemplo paradigmático de lógica alternativa nos lo proporciona el matemático holandés Brouwer, fundador del intuicionismo. Esta propuesta tuvo buena acogida por parte del propio Gödel y de Kleene, muy contraria fue la posición de Hilbert al respecto. Por su parte, Quine representa a los que se oponen a aceptar como lógica otros sistemas entre los que se encuentra la lógica modal; famosa es su frase «la lógica de orden superior es teoría de conjuntos disfrazada». La diversidad de lógicas existentes y la velocidad con la que se crean nuevas, unidas a la flexibilidad y amplitud de miras de los teóricos de la lógica actuales, hacen que hoy no se conciba una postura semejante. Aceptamos que hay una gran variedad de sistemas lógicos y más bien nos interesamos por trazar puentes entre ellos. Es interesante a este respecto la lectura del libro *What is a Logical System?* que en 1994 editó Dov Gabbay (1945-), en el que destacados especialistas se enfrentan a la pregunta. Obsérvese que ya no nos interrogamos «*¿qué es 'la' lógica?*» sino que utilizamos el artículo indefinido. La pregunta en todo caso es la que da título al libro mencionado, *¿qué es un sistema lógico?*

En este escrito usaremos como criterio demarcador el meramente extensional, renunciaremos a dar una definición comprensiva de lógica. Hay lógicas abductivas, condicionales, combinatorias, categoriales, constructivas, cuánticas, cumulativas, deónticas, descriptivas, difusas, epistémicas, estoicas, libres, híbridas, infinitarias, intensionales, intuicionistas, lineales, multimodales, no monotónicas, paraconsistentes, polivalentes, de la relevancia, subestructurales y en general, una larga lista de lógicas no-estándar. Sin embargo, las dudas nos asaltan, toda lista resulta incompleta. Bastaría consultar el índice de los diversos *Handbook of logics in...* (filosofía, informática, inteligencia artificial, etc.) para hacerse una idea de la inmensidad de la empresa.

Además, muchas de estas lógicas responden a una aplicación particular a la filosofía, la informática, el derecho, la lingüística, etc. Por

ejemplo, la lógica deóntica encuentra su aplicación natural en el derecho, así como la cuántica lo tiene en sus aplicaciones en física y la gramática de Montague en lingüística, etcétera.

1.3.3. Estudios sobre la lógica

Como indicamos, la rama de los estudios de la lógica la conforman cuestiones de historia, filosofía y pedagogía de la lógica.

Con estos estudios se trata de obtener una visión de ciertos problemas filosóficos ligados al desarrollo de la lógica; a destacar la figura de Frege por su contribución al esclarecimiento y fijación de los conceptos fundamentales de la lógica, especialmente en su ya mencionado *Begriffsschrift* de 1879, y en su esfuerzo de construcción del concepto de número *Die Grundlagen der Arithmetik* de 1884.

Otros temas de interés son los ligados a las paradojas de teoría de conjuntos, que propiciaron tanto los desarrollos de teoría de tipos como las teorías de conjuntos axiomáticas y planteamientos lógicos alternativos tales como el ya mencionado *intuicionismo* de Brouwer y Heyting. Entre los desarrollos formales posteriores a Frege cabe destacar las extensiones de la clásica (modales, por ejemplo) y otras lógicas alternativas (por ejemplo, lógicas borrosas).

Uno de los recorridos por la fase inicial de la lógica moderna más sugerentes que encontramos en la literatura es el editado en 1967 por Jan van Heijenoort (1912-1986)[4]: *From Frege to Gödel. A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931*. En esta recopilación se incluyen artículos originales de los exponentes más representativos de esta disciplina de la fase que comienza a finales del siglo XIX con Frege y termina a principios de los años treinta con Gödel. Este pe-

4. Se estableció en México en dos temporadas de su vida, aunque no precisamente como lógico, una por razones políticas y la otra por cuestiones personales. La primera de ellas, a fines de los años treinta, se debió a su papel como secretario y guardaespaldas de León Trotsky. En 1937 está presente en los eventos llevados a cabo por la Comisión de Investigación de los Cargos Hechos Contra Trotsky (*Inquiry Comission*), presidida por el filósofo John Dewey. La segunda ocasión se inicia a principios de los años setenta, cuando se casa con una mexicana, con quien termina su vida de manera trágica (ella lo mata y se suicida inmediatamente después). Aunque su vida académica no está ligada a México, pues trabajó en las universidades de Cambridge (Inglaterra), Brandeis, Nueva York, Stanford (Estados Unidos) y en el Instituto Henri Poincaré (Francia), tuvo contacto con el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, en donde impartió una serie de conferencias sobre el desarrollo de la teoría de la cuantificación, de las cuales queda registro en una publicación (Van Heijenoort, 1976). Para una lectura sobre su vida, remitimos al lector al libro de Anita Burdman Feferman (1993).

riodo específico tiene sentido porque representa el origen y la consolidación de la lógica moderna; precisamente porque hacia finales del siglo XIX hay un renacimiento de la lógica, representado por el *Begriffsschift* de Frege y por el *Arithmetices Principia* (1889) de Peano. Ambos explicitan dos procedimientos alternativos de fundamentación de una teoría matemática. En principio, para fundamentar una teoría hay básicamente dos vías: la tomada por Frege, de definir sus conceptos fundamentales en otra teoría ya previamente definida y la de Peano en la que los conceptos fundamentales se toman como primitivos mientras que los axiomas regulan el comportamiento de dichos conceptos fundamentales. Los años treinta culminan con dos grandes resultados con respecto a las propiedades de un cálculo lógico; uno de ellos positivo (la suficiencia o completud) y el otro negativo (incompletud) alcanzados por un mismo autor: Kurt Gödel.

Entre los temas preferidos por la filosofía de la lógica destacan los tratados inicialmente por Tarski: el estudio de las *teorías de la verdad* que ya plantea en 1935 en «The Concept of Truth in Formalized Languages» y en 1944 con su «The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics», el de la noción de *consecuencia* del que se ocupa en 1936, «On the Concept of Logical Consequence», y el problema de las *constantes lógicas*, en su «What are Logical Notions?». Ya en los años setenta Saul Kripke (1940-) publica su «Outline of a Theory of Truth» y en los ochenta Etchemendy su «Tarski on Truth and Logical Consequence» y en los noventa el libro *The Concept of Logical Consequence*.

Como estudioso de esta rama cabe nombrar a Quine, con su *Philosophy of Logic* de 1970 y a Putnam, con su contribución del mismo título de 1971. Así mismo Susan Haack (1945-) escribe en 1976 su *Philosophy of Logics* en donde plantea una cierta sistematización de la variedad de sistemas lógicos. De una u otra forma reaparecen aquí temas de demarcación y las posturas monoteístas o politeístas ya mencionadas.

2. ANTECEDENTES (FINALES DEL SIGLO XIX A 1949)

2.1. *Introducción*

Para entender y situar el objeto de estudio que nos ocupa, la lógica en Iberoamérica en el siglo XX, es preciso ir un poco más atrás en el tiempo, hacia finales del siglo XIX. En lo que respecta a la concepción

de la lógica a principios del siglo XX, hay dos muy distintas, una en el mundo anglosajón y otra en el latino. Mientras que en el primero este siglo abre con la lógica como una disciplina esencialmente matemática, cuya misión es resolver las llamadas «paradojas modernas de la teoría de conjuntos», en el segundo la lógica es la continuación de ideas de siglos anteriores. Por un lado, está la tradición escolástica, representada por la silogística y, por otro lado, la tradición positivista, en la cual la lógica es concebida como metodología de las ciencias. Esta última visión está presente sobre todo en Hispanoamérica[5].

En España, el siglo abre con una orden del recién fundado Ministerio de Instrucción Pública, el cual establecía una «lógica fundamental» como materia obligatoria en los estudios de derecho y de filosofía y letras. Esta materia sustituía a la «metafísica» y estuvo vigente hasta 1928. Consistía en temas de lógica, teoría del conocimiento y metodología, todo ello alrededor de la silogística y la gnoseología[6].

Como veremos, lo que conocemos hoy día como la lógica moderna, se introduce plenamente en la región iberoamericana hacia mediados de siglo, en los años cincuenta.

El primer periodo que nos ocupa, de finales del siglo XIX hasta 1950, está marcado por tres tendencias u orientaciones de la lógica, a saber, la positivista, la neokantiana y (los inicios de) la moderna. No hay una línea divisoria clara entre ellas, a veces se traslapan o se regresa incluso a la era anterior. Nuestro relato será en la medida de lo posible cronológico, situando nuestros hechos dentro de estas orientaciones.

2.2. *La lógica como metodología: positivismo*

A finales del siglo XIX, la influencia cultural predominante en Latinoamérica la marca el positivismo francés, propuesto por Auguste Comte (1798-1857). Este es especialmente el caso en Argentina, Chile, México y Brasil, siendo estos dos últimos sobre los que nos ocuparemos brevemente. En el caso del primero, la propia fundación de la Escuela Nacional Preparatoria (ENP) en 1867 está inspirada en el sistema comtiano, el cual se pone en práctica de una manera muy peculiar, diseñada por uno de los principales introductores del po-

5. Sin embargo, véase en Muñoz Delgado (1982) la sección IV (pp. 279-299): «Lógica, Inducción, Método y Ciencia» (sobre todo su bibliografía), para apreciar el desarrollo de esta corriente en España, aunque claramente es posterior al reportado en Hispanoamérica.

6. Cf. Vega Reñón (2004).

sitivismo, Gabino Barreda (1818-1881), fundador y primer director de la ENP[7].

En el caso de Brasil, asimismo, se introduce la lógica en su visión positivista, marcada por una visión integrada de conocimiento, hombre y sociedad. Los expositores importantes de esta visión la representan los profesores Euclides da Cunha (1866-1909) y Raimundo de Farias Brito (1862-1917), inspirados todos ellos en Alexander Bain (1818-1903) y Herbert Spencer (1820-1903).

La corriente positivista, en esta época, es fundamentalmente latinoamericana. No es la influencia cultural española la que predomina, sino es más bien la francesa, a través del positivismo de Auguste Comte. Aunque también está marcado por su contraparte en Inglaterra, el empirismo radical inglés, a través de la lógica de John S. Mill (1806-1873) y del positivismo de Alexander Bain. Aparece el primer libro de texto de lógica en español: *Nuevo sistema de lógica inductiva y deductiva* (1903), del mexicano Porfirio Parra (1854-1912). Este libro es producto de una visión metodológica de la lógica, la cual está caracterizada como «la ciencia de las operaciones del espíritu aplicadas a calificar las pruebas» (Parra, 1903, 21). Poco después, Russell (1872-1970) y Whitehead (1861-1947) editan la primera edición en tres volúmenes de sus *Principia Mathematica* (1910, 1912, 1913), en los cuales a partir de ciertas nociones básicas de la lógica y la teoría de conjuntos, se pretendía deducir la totalidad de las matemáticas.

2.3. *Reacciones frente al positivismo: neokantismo y fenomenología*

En el siglo XX bajo el influjo de los cambios en Europa se inicia una reacción contra la fuerte presencia positivista. Por estos primeros años del siglo XX destaca sobre todo la presencia creciente de la fenomenología y la filosofía alemana. Un texto de lógica que recoge esta influencia y que fuera muy usado sobre todo en la enseñanza secundaria en Argentina, es *lógica y nociones de teoría del conocimiento* de Pucciarelli y Romero, publicado por primera vez en 1938 y reeditado durante varias décadas. Los autores reconocen que hay nuevos desa-

7. Barreda da un lugar privilegiado a la lógica al sustituirla por la sociología en el sistema comtiano de las ciencias. En cuanto al programa de estudios, su pretensión era la de ofrecer un conocimiento enciclopédico y uniforme en todas las áreas, con un programa totalmente secular, organizado alrededor de la lógica y de las matemáticas. Para un análisis en profundidad del positivismo en México y Latinoamérica, véase Zea (1968), Hurtado (2007), Hale (2002) y S. Nuccetelli *et al.* (2010), especialmente los capítulos Martí (2010) y Hurtado (2010), y Ramírez y Cohen (1995), en particular el capítulo Beller (1995).

rrollos en la lógica, al tiempo que justifican su enfoque: «La naturaleza elemental del libro justifica la ausencia de un examen aún sucinto de la logística y direcciones afines, así como de otros muy recientes desarrollos de la lógica» (p. 9).

En el caso de México, la reacción contra el positivismo, en el ámbito de la lógica, la encabeza un libro neokantiano, *La lógica de las ciencias*, publicado en 1938 por Francisco Larroyo (1921-1981) y usado en la enseñanza superior en filosofía, hasta entrados los años setenta.

2.4. *Introducción de la lógica moderna*

Si bien las corrientes alemanas del neokantismo y la fenomenología tienen una fuerte presencia en España, se inicia también la investigación en lógica matemática. Habría que destacar el caso de Ventura Reyes Prósper (1863-1922), quien no escribe manuales de lógica sino artículos en revistas nacionales y extranjeras, algunas de la talla de los *Mathematische Annalen*[8]. En otros sitios de Latinoamérica, también hay introductores tempranos de la lógica matemática, aunque no dejan obra escrita. Tal es el caso de Francisco Arruza (1922-2000), a quien se debe en definitiva la introducción de los estudios de lógica en Venezuela.

Asimismo, en España comienzan las visitas de lógicos destacados. Bertrand Russell visita Barcelona en 1920, invitado por Eugenio d'Ors (1882-1954). Imparte conferencias sobre el atomismo lógico[9] y posteriormente se publica un artículo suyo sobre el panorama científico del momento, en la *Revista de Occidente* (cf. Russell, 1931). Sin embargo, en lo que respecta a la educación, la lógica que se enseña es la silogística, tanto en los seminarios y universidades de la iglesia católica, como en las universidades del estado. En el primer caso, en los inicios de los años treinta, se concretaba una ley escolar que prescribía la lógica como una de las disciplinas principales, quedando confinada al método escolástico. En el segundo caso, la lógica se estudia dentro de los tres cursos de filosofía[10].

8. Cf. Reyes Prósper (1887). Sin embargo, en España no goza del reconocimiento que merece y nunca consigue la cátedra de Madrid, a la que se presenta en cinco ocasiones. Fue profesor en diversos lugares de España y muere siendo catedrático de matemáticas en el Instituto de Toledo. Para más información sobre este personaje, cf. Vega Reñón (2002) y Del Val (1973).

9. Cf. Nubiola (1993).

10. Cf. Muñoz Delgado (1982) para más detalles sobre el papel de la educación de la filosofía en esta época en España.

A comienzos de los años treinta, sin embargo, David García Bacca (1901-1992) es el primer cultivador de la lógica moderna. Se forma en Alemania en la tradición positivista de la filosofía de la ciencia y es autor de trabajos originales de lógica, filosofía de la lógica y fundamentación de las matemáticas[11]. En cuanto a sus textos de lógica, cabe destacar dos libros: *Introduccció a la logística amb aplicacions a la filosofía i a les matemàtiques* (1934) e *Introducción a la lógica moderna* (1936). El primero es una síntesis de la lógica matemática, elaborada con base en los *Principia Mathematica* de Whitehead-Russell, aunque también contiene temas de fundamentos de las matemáticas y de filosofía de la lógica. Su enfoque, además, estaba orientado a ganar terreno sobre la orientación fenomenológico-hermenéutica de Ortega y Gasset, dominante en esos tiempos[12]. El segundo texto, sin embargo, es de inspiración fenomenológica[13]. Otro introductor importante es José Ferrater Mora (1912-1991), quien en esta época temprana contribuye con un artículo sobre el *Tractatus* de Wittgenstein (cf. Ferrater Mora, 1949).

En 1936, se desata la guerra civil en España, lo cual trae como consecuencia un exilio masivo de su intelectualidad. En el caso de la lógica, los primeros exiliados son García Bacca, quien se exilia en Ecuador[14], y Ferrater Mora en Estados Unidos. El exilio comienza en esta fecha y es un proceso continuado hasta entrados los años cincuenta. Con esto, el desarrollo de la lógica moderna en España se ve interrumpido, al tiempo que los profesores en el exilio son promotores de la disciplina en los países que los acogen. Por otra parte, sin embargo, la década de los cuarenta ve el inicio de las primeras cátedras de lógica en España, aun cuando enfatizamos que las ocupan académicos con orientación escolástica y que, por tanto, dado los criterios de selección de temas en lógica que nos hemos impuesto en este artículo, no nos detenemos a dar detalles y solo apuntamos algunas referencias[15].

11. Bolado *et al*. (2009) dedica una sección muy detallada a sus contribuciones, algunas de las cuales aquí solo mencionamos de paso. Sobre el papel que jugó en la filosofía de la ciencia, véase el capítulo correspondiente en este mismo volumen.

12. Cf. Bolado *et al.* (2009).

13. Cf. Vega Reñón (2004).

14. Aunque se va directamente a Quito (1939-1942), posteriormente pasa una temporada en México para después establecerse de manera definitiva en Venezuela (cf. Bolado *et al*., 2009, 978).

15. En 1946 se crea la Facultad de Filosofía de la entonces recién creada Universidad Pontificia de Salamanca la cual tiene, desde entonces y hasta entrados la década de los sesenta, orientación escolástica en cuanto a la enseñanza de la lógica se refiere. El primer profesor de lógica es Pedro Urbano Gil Ortega, lo sucede Nolasco Vázquez

Sobre libros de lógica, destacamos que a finales de los años cuarenta, se edita un cuadernillo de tan solo 26 páginas: *Iniciación a la lógica matemática* por José Oñate Guillén (1896-1982) (Oñate, 1948). Asimismo, un discípulo de Ortega y Gasset, Manuel Granell (1906-1993) publica su texto *lógica*, una obra en torno a los *Principia Mathematica*, aunque con la clara intención de escribir sobre la *logicidad*, entendida en este caso como «sobre lo que de la lógica cabe decir desde la Filosofía de Ortega» (Bolado *et al.*, 2009, 983)[16].

En América Latina, por otra parte, en Brasil, la lógica matemática la introduce Vicente Ferreira da Silva (1916-1963), quien en el año 1940 publica el libro *Elementos de lógica matemática*. En este libro el autor aboga por la lógica como la base de toda actividad filosófica y su contenido cubre tanto la lógica proposicional como la de primer orden[17]. En Argentina, la introducción de la lógica matemática se da a principios de los años cuarenta. En diversos grupos de discusión, coincidían Gregorio Klimovsky (1922-2009), Rolando García (1919-) y Mario Bunge (1919-) para debatir sobre los fundamentos de las matemáticas, de la lógica y de la física[18]. El primero es considerado como el introductor de la lógica moderna en Argentina y profesor de múltiples generaciones de lógicos y filósofos de la ciencia[19]. En Perú merece mención Francisco Miró Quesada Cantuarias (1918-), como el introductor y promotor de la disciplina. Inicia la enseñanza de la lógica matemática en el nivel universitario (cf. Miró Quesada, 1946), al tiempo que realiza trabajo original en lógica jurídica, el cual mencionaremos más adelante[20].

Sobre la contribución de Portugal en cuanto a los pioneros, merece aquí la pena mencionar a António Aniceto Monteiro (1907-1980), un matemático portugués que emigra a Brasil y luego a Argen-

Pájaro, quien usa los libros de García Bacca en sus cursos. Por otra parte, en la Universidad de Madrid, Leopoldo Eulogio Palacios (1912-1981) ocupa la primera cátedra de lógica en 1944. En Barcelona, por otra parte, Fermín de Urmeneta Cervera (1925-2005) ocupa la cátedra de lógica en esta época. Para más información sobre estos profesores y los libros que usaban, cf. Muñoz Delgado (1982).

16. Véase Bolado *et al.* (2009), en donde hay una sección escrita por Julián Velarde Lombraña dedicada a este autor. Solo agregamos que Manuel Granell se exilia en Venezuela a partir de la década de los cincuenta.

17. Cf. D'Ottaviano y Gomes (2010) para más detalles. Nótese, sin embargo, que el primer libro en Brasil que hace referencia a la lógica matemática es el de Amoroso Costa, publicado en 1929.

18. Véase Pérez y Ortiz-Millán (2010).

19. Véase Klimovsky (2008).

20. Cf. Rosales (2010) para más información sobre su obra y contribución a la lógica en Perú.

tina. En todo lugar donde estuvo fue pionero y dejó huella. A inicios de la década de los cuarenta, funda la Sociedad Portuguesa de Matemáticas y contribuye a fundar el Centro de Estudios Matemáticos de Oporto. A mediados de esta década parte a Brasil a ocupar una cátedra de análisis general, misma que tiene que interrumpir debido a su abierta oposición a la dictadura de António de Oliveira Salazar. Parte enseguida a Argentina, en donde a partir de los años cincuenta, se establece de manera definitiva en Bahía Blanca, para formar parte de uno de los centros pioneros en lógica matemática. Su trabajo, sin embargo, es considerado por algunos (cf. Cignoli, 2008) más orientado al álgebra que a la lógica misma[21]. En cualquier caso, su contribución al desarrollo de la matemática promovió naturalmente el de la lógica.

3. FUNDACIÓN DE LOS PRIMEROS GRUPOS E INSTITUCIONES (1950-1969)

La década de los años cincuenta para la lógica en Iberoamérica está conformada por sucesos en la dirección de introducción de la disciplina, al tiempo que se fundan muchas de las primeras facultades y escuelas donde la lógica encontrará su lugar. Los primeros años están marcados por noticias e iniciativas aisladas relacionadas con académicos, en su mayoría formados, fuera de sus países de origen. A su regreso impulsan la disciplina y contribuyen con manuales y libros de texto que se usan tanto en facultades de filosofía como de matemáticas.

En la década de los sesenta, se inicia ya en forma la investigación original en lógica en varios países de la región Iberoamericana y con ello la relación con lógicos de otros países. Pero también estos años tienen que ver con interrupciones de varias iniciativas tempranas, debido a cuestiones políticas que obligaron a algunos investigadores a abandonar sus países de origen.

3.1. *Los años cincuenta*

En España hay dos iniciativas que merecen mención: por un lado, el proyecto de Filosofía Científica, que reunía a filósofos (García Bacca, Miguel Sánchez-Mazas Ferlosio [1925-1995], Eugenio D'Ors [1882-1954], Xavier Zubiri [1898-1983]), matemáticos (Julio Rey Pastor [1888-1962]), médicos (Gregorio Marañón [1887-1960]) y a otros

21. Cf. D'Ottaviano y Gomes (2010) para más detalles sobre su actividad promotora e investigadora en Latinoamérica. Véase también Muñoz Delgado (1982), para una lista de sus publicaciones en revistas.

profesionales. Por otro lado en 1954, se inicia un seminario de lógica[22]. Versaba sobre lógicas modales y polivalentes con sus aplicaciones y lo dirigía Sánchez-Mazas, a quien se le considera de hecho el introductor de la lógica modal en España (cf. Muñoz Delgado, 1982). También organizó una colección de Cuadernos de Lógica, Epistemología e Historia de la Ciencia y, como es bien sabido, fue el fundador de la revista *Theoria*, la cual dedica en su primera época (1952-1955) una buena parte a publicaciones de lógica, algunas de las cuales son del propio Sánchez-Mazas y tienen breves reseñas en el *Journal of Symbolic Logic*[23]. Sin embargo, los exilios forzados de algunos de los promotores (García Bacca, Sánchez Mazas, Julio Rey Pastor), sumado al ambiente académico hostil, provocaron el fin o la interrupción de este tipo de iniciativas.

Por otra parte, se abren cátedras de Lógica, como en el caso de la Universidad Pontificia de Salamanca, donde se crea una en 1954 la que ocupa Vicente Muñoz Delgado (1922-1995), quien se había incorporado como profesor a esta universidad en años anteriores. Es de particular interés mencionar a este académico por su versatilidad, pues enseñó e investigó en temas que van desde la lógica escolástica, pasando por la lógica medieval y por el enfoque fenomenológico, hasta la lógica matemática misma. Su formación de religioso mercedario y sus estancias en el extranjero, en particular en las Universidades de Lovaina, Heidelberg, Cleveland y Georgetown, le permitieron este amplio espectro en su visión de la lógica. En cuanto a sus publicaciones, que adelantamos en nuestro propio recuento cronológico, destacan sus *Lecciones de lógica* (1972, 1974), libros que usó para la enseñanza y su libro *De la axiomática a los sistemas formales* (1961)[24]. Se abren otras cátedras en España, aunque estas son de profesores que no tienen orientación a la lógica matemática, por lo que no nos detenemos a dar detalles[25].

22. Esto es dentro del recién fundado departamento de filosofía de la ciencia en el Instituto Luis Vives de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), a su vez creado en el año 1939, en Madrid.

23. Por ejemplo, *Journal of Symbolic Logic* 21 (1956). Para más detalles sobre el Instituto Luis Vives y la revista *Theoria*, véase Muñoz Delgado (1982) y Bolado *et al.* (2009).

24. Para más detalles sobre su trabajo y publicaciones en revistas, véase Muñoz Delgado (1982) y para una breve semblanza, véase la página del proyecto *Filosofía en español*: http://www.filosofia.org/ave/001/a065.htm.

25. Mencionamos brevemente a Huidobro de la Iglesia en la Universidad de Murcia, así como a Jorge Pérez-Ballestar (1926-2009) en la Universidad de Barcelona, quien luego se muda a la Universidad de Navarra. Para más información sobre estos profesores y los libros que usaban, cf. Muñoz Delgado (1982).

En Latinoamérica, en particular en Argentina, en 1956 se funda la Agrupación Rioplatense de Lógica y Filosofía de la Ciencia, la cual tiene por objetivo reunir a académicos de Argentina y Uruguay interesados en el desarrollo de un enfoque crítico y racional en el estudio de la filosofía. Sus miembros incluían personalidades que ya en la década pasada trabajan en este sentido (Bunge, Klimovsky, García) y otros que se incorporaban ahora (Jorge Bosch, Gino Germani)[26]. Por otra parte, en México, en 1955 se crea el Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos (SPCF) de la UNAM, fundado por un astrónomo y dos filósofos (el último de ellos un lógico dialéctico): Guillermo Haro, Samuel Ramos y Eli de Gortari. Su objetivo era integrar un grupo multidisciplinario dedicado a ampliar las comunicaciones entre la filosofía y la ciencia[27].

Con respecto a incorporaciones de académicos quienes estudiaron en el extranjero, a la obtención de cátedras en Lógica o áreas afines y a extranjeros que llegaron a los países de nuestra región de estudio, destacamos a los siguientes: Manuel Sacristán Luzón (1925-1985), quien regresa en 1956 a la Universidad de Barcelona tras haberse formado en Münster (Westfalia) en lógica matemática con profesores de la talla de Hans Hermes (1912-2003) y Gisbert Hasenjaeger (1919-2006). De acuerdo con uno de los lógicos que en la siguiente década vendrán a jugar un papel importante en el desarrollo de la disciplina, Jesús Mosterín (1941-), Sacristán fue:

> el filósofo español más brillante de su generación, el pensador marxista más lúcido de este país y la figura descollante de la oposición intelectual al régimen de Franco. También desempeñó un papel pionero en la introducción de la lógica matemática en España (Mosterín, 2006).

Sacristán, sin embargo, no obtiene la cátedra de Lógica al presentarse en la Universidad de Valencia en los años sesenta:

> A pesar de su evidente superioridad y de la brillantez de sus intervenciones, el tribunal no le concedió la cátedra. El resultado fue tanto más bochornoso, cuanto que Sacristán era sin duda el lógico más competente que había en España en aquel momento (Mosterín, 2006).

Poco más tarde, es expulsado de la Universidad de Barcelona por sus ideas políticas y fue en 1984, un año antes de morir, cuando este profesor obtiene finalmente la cátedra.

26. Para más detalles, cf. Cordero (2010).
27. Para más detalles, cf. Pérez-Tamayo (2006).

En Latinoamérica, Juan Rivano (1926-) regresa a Chile tras haber realizado un posgrado en la Sorbonne. Obtiene la cátedra en la Universidad de Chile en 1959[28]. Asimismo, el guatemalteco Héctor-Neri Castañeda (1924-1991) regresa a su país en 1954 tras haberse graduado en Estados Unidos[29]. Por otra parte, a mediados de los años cincuenta, Gregorio Klimovsky obtiene la cátedra de Lógica en la Universidad de Buenos Aires[30]. En cuanto a importaciones de otros lugares del mundo, merece mención Gerold Stahl, doctorado en Múnich y quien desde 1953 ocupó la cátedra de Lógica en la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile[31]. El ya mencionado García Bacca, ya en el exilio, funda el Instituto de Filosofía en la Universidad Central de Venezuela.

En cuanto a manuales y libros de texto sobre lógica, destacamos especialmente tres: en Perú, el ya mencionado iniciador de la lógica, Francisco Miró Quesada Cantuarias, publica su segundo libro: *Iniciación lógica* (1958), un manual para la educación secundaria. Por otro lado, Stahl publica el texto *Introducción a la lógica simbólica* (1959). *La lógica matemática* (1955) de Ferrater y Leblanc es, por otra parte, el primer manual en español que se conoce y que se usa en varios países de la región. Por otra parte, ya existe la investigación original en lógica. Además de las monografías que ya hemos mencionado, destacamos los trabajos de Stahl sobre la lógica de las preguntas (Stahl, 1956) y sobre la lógica modal (Stahl, 1959a), así como investigación en teoría de conjuntos, en este caso señalamos una publicación de Gregorio Klimosvky sobre el teorema de Zorn (Klimovsky, 1958).

28. Su trabajo inicial es fundamentalmente de lógica, aunque de enfoque neohegeliano, el cual introduce en los años cincuenta. A partir de 1979, sale de Chile tras el golpe militar y se desempeña como profesor-investigador en la Universidad de Lund, Suecia. Para más información sobre su obra posterior, cf. Fuentes (2010).

29. Se graduó en la Universidad de Minnesota en 1954 con una tesis sobre la Lógica de normas, relacionada con el razonamiento moral, bajo la dirección de Wilfred Sellars. Estuvo en Guatemala muy poco tiempo ya que volvió a los Estados Unidos, en donde se estableció de manera definitiva, aunque tuvo contacto frecuente con la academia iberoamericana.

30. Klimosvky trabajó intensamente en cuestiones de epistemología y de filosofía de la ciencia, por lo que referimos al lector a los capítulos correspondientes en este volumen.

31. Este académico sale de Chile inmediatamente después del golpe militar en 1973. Para una semblanza extendida de este personaje, así como una lista de todas sus publicaciones, consultar Ibarra Peña (2010).

3.2. *Los años sesenta*

Como indicamos, esta década está marcada tanto por estudios en extranjero, sobre todo en Estados Unidos y en Europa en general, como por el incremento en la obtención de cátedras en las áreas de Lógica o afines así como de investigación original en el área. Sobre lo segundo, Manuel Garrido Jiménez (1925-2015) obtiene una cátedra en Valencia, en el año 1962[32]. Un año después Newton da Costa (1929-) obtiene la suya propia en Paraná, Brasil. Destaca la relación con el grupo de Lógica y Metodología de la Ciencia de la Universidad de California en Berkeley, en donde se encontraban lógicos de gran renombre como Leon Henkin y Alfred Tarski. Por otro lado, hay vínculos con las Universidades de Princeton, Chicago y Harvard, donde se encontraban Alonzo Church, Paul Halmos (1916-2006) y Willard Van Orman Quine respectivamente. Entre los académicos que fueron a Berkeley se encuentran Leonidas Hegenberg (1925-) y Oswaldo Porchat Pereira (1933-) de Brasil, Rolando Chuaqui Kettlun (1935-1994) de Chile y Edgar G. K. López Escobar de Argentina[33]. De Princeton regresó Gonzalo Zubieta Russi (1924-) a México. Por otra parte, vuelve también Jesús Mosterín a Barcelona, a fines de los años sesenta, tras haber estudiado con Hermes en Münster.

Asimismo, Javier Muguerza (1936-) merece aquí referencia por su labor en la introducción de la lógica matemática. Tradujo al español diversos textos de Russell y su tesis de grado *La filosofía de Frege y el pensamiento contemporáneo* la presenta en 1965. Otro filósofo de la ciencia que merece mención también en relación con la filosofía de las matemáticas es el uruguayo Mario H. Otero (1929), de quien destacamos la edición del libro *Bertrand Russell: La filosofía en el siglo XX y otros ensayos* (1962)[34].

Además, Claudio Gutiérrez (1930-), quien introduce la lógica en Costa Rica, regresa de sus estudios de doctorado en Estados Uni-

32. Sobre otras cátedras en España mencionamos brevemente a Eladio Chavarri, formado con Bochenski y profesor de lógica de la Universidad de Valladolid. Carlos París (1925-2014), de la Universidad de Valencia, inclinado a temas de epistemología, está encargado de la cátedra de Lógica antes de que la ocupe el profesor Garrido. Para más información sobre estos profesores, cf. Muñoz Delgado (1982).

33. Este profesor trabaja con Dana S. Scott en Berkeley y escribe la tesis *Infinitely Long Formulas with Countable Quantifier Degrees* en 1965. Emigra de manera definitiva a Estados Unidos, adscrito al Departamento de Matemática de la Universidad de Maryland.

34. Estos dos autores tienen contribuciones importantes en filosofía de la ciencia, por lo que referimos al lector al capítulo correspondiente en este mismo volumen.

dos[35]. En Perú, Juan B. Ferro Porcile (1920-1993) es el continuador de la escuela que inició Miró Quesada y pionero en temas de teoría de la decisión[36]. En Venezuela, por otra parte, Francisco Arruza (1922-2000), un jesuita de origen vasco, es quien introduce la disciplina en la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB). Destaca en la Universidad de Córdoba en Argentina el profesor Andrés Raggio (1927-1991), sobre quien nos extenderemos más adelante. Con todas estas personalidades, se intensifica la enseñanza de la lógica. Sin embargo, esto no quiere decir que en los sesenta la investigación y la docencia estuvieran ya totalmente normalizadas en la educación superior. De hecho, en algunos países, la lógica moderna parecía no haber llegado aún.

En cuanto a manuales y libros de texto sobre lógica, destacamos los siguientes:

En primer lugar, con la *Introducción a la lógica y al análisis formal* de Sacristán (1964), entramos en la fase de manuales de gran repercusión escritos en español, publicados en España. Aunque contiene ejercicios y se usó como libro de texto, no es meramente un libro destinado a los estudiantes de los primeros años de licenciatura; se trata de un volumen en el espíritu de los *Handbooks* anglosajones actuales en donde se refleja el panorama de la lógica de la primera mitad de siglo, incluyendo una tercera parte titulada «Limitaciones y alcance del cálculo lógico», en donde se exponen los resultados de incompletud de Gödel y sus repercusiones filosóficas. En la parte cuarta, «Lógica formal y metodología», trata otros temas de lógica aplicada a las *ciencias positivas*, tales como la inducción[37].

Por otra parte, en el año 1964 se publica en Chile el texto de Juan Rivano *Curso de lógica moderna y antigua*, el que pasa a ocupar un lugar destacado en la enseñanza de la lógica de las universidades laicas. El manual de Rivano presentaba un curso de lógica desde una perspectiva moderna, fuertemente inspirado en *Los métodos de la lógica* de Quine. En Brasil, en el año 1966 Leonidas Hegenberg pu-

35. Bajo la dirección de Charner M. Perry, en 1966 presenta la tesis de doctorado *Epistemology and Economics: a Contribution to the Logical Analysis of Economic Theory*.

36. Véase Rosales (2010) para más detalles sobre su contribución. Se doctora en 1966 con la tesis *Procedimientos decisorios para fórmulas monádicas de primer grado*, en la cual utiliza una prueba de Herbrand para proponer un método que reduce cualquier fórmula de la lógica de primer orden a una forma normal.

37. A los cuarenta años de la publicación de esta obra, la editorial Montesinos publica el libro de Alegret y López (2005), en el que hay interesantes artículos acerca de la historia de nuestra disciplina.

blica su libro *Lógica Simbólica*, el cual hoy día sigue siendo una referencia para los estudios elementales de la lógica matemática. Hay otros manuales escritos por profesores de lógica en esta época, pero dadas nuestras limitaciones de espacio, nos es imposible mencionarlos y menos aún, reseñarlos todos[38].

Cabe mencionar que en esta época aparecen los primeros libros especializados dedicados a cuestiones de metamatemática. Además del libro de Sacristán, con una sección especial sobre este tema, se publican *Elementos de la metalógica y metamatemática* de Stahl (1964) y *Apuntes para una teoría de la razón*, de Miró Quesada (1963). Por otra parte, de Argentina destacamos la colección de cuadernos del Instituto de Lógica y Filosofía de las Ciencias, que junto con el Instituto Nacional para el Mejoramiento de la Enseñanza de las Ciencias, publican diversas series de cuadernillos para divulgar distintas áreas del conocimiento. La serie celeste la inaugura un texto de Klimovsky (1969). Por último, Sánchez-Mazas publica *Fundamentos matemáticos de la lógica formal* (1963).

3.2.1. Primeros pasos en la investigación

En esta sección daremos una pequeña muestra del trabajo en lógica matemática que realizaron tres de los primeros lógicos profesionales en Latinoamérica, a saber, el mexicano Gonzalo Zubieta, el chileno Rolando Chuaqui y el argentino Andrés Raggio. Esta selección se debe a que realizaron investigación original, aunque en algunos casos, su contribución haya pasado desapercibida en Iberoamérica.

Gonzalo Zubieta Russi es el pionero de la lógica matemática en México[39]. Como estudiante de matemáticas, su primer acercamiento con la lógica fue en un seminario dirigido por Carlos Graef (eminente físico pionero en el estudio de la gravitación) sobre el famoso libro de Hilbert y Ackermann *Principles of Mathematical Logic*. Posteriormente estudió el libro de lógica matemática de Quine y entró en contacto con él. En 1949 Quine estuvo en México y un año después Zubieta presentaba la tesis *Sobre el cálculo funcional de primer orden* con su aval. En este trabajo, presenta una prueba alternativa al teorema de completud de la lógica de primer orden de Gödel[40]. El trabajo

38. Véase en Muñoz Delgado (1982) la sección III (pp. 275-278) «Los primeros manuales de lógica moderna, algunas monografías», para apreciar la extensa bibliografía de la sección sobre la materia.

39. Lo que sigue un pequeño extracto de Torres y Amor (2002).

40. En palabras del profesor Zubieta: «Cuando terminé mi tesis, Quine me recomendó que se la enviará a Alonzo Church, editor del *Journal of Symbolic Logic*, para

de Zubieta pronto cruzó la frontera. En 1953 fue a Princeton para ocupar el cargo de ayudante de investigación de Alonzo Church[41]. Su estancia en los Estados Unidos habría de ser más prolongada, pues en Chicago trabajó con Halmos sobre lógica algebraica y de 1961 a 1962 lo hizo con Alfred Tarski en Berkeley, con quien aprendió la teoría de modelos recién desarrollada por este. Su versatilidad e insaciable curiosidad lo llevó a entablar vínculos académicos con Abraham Robinson, quien por aquel entonces desarrollaba el análisis no estándar sobre la base del teorema de compacidad. En este tiempo Zubieta disfrutaba de una beca Guggenheim.

Gonzalo Zubieta regresó a México en 1963. En el medio matemático mexicano, nadie más conocía el tema de su especialidad. Además, por un lado se consideraba que el tema era algo raro y de una dificultad excesiva y por el otro, en la carrera de matemáticas, la lógica era una materia optativa a la cual no se acercaban muchos estudiantes. Así, después de haber trabajado con varios de los lógicos más importantes del siglo XX, Zubieta decidió dedicarse al análisis matemático, otra área de su interés, donde logró también importantes resultados.

La otra faceta de Zubieta, la de profesor, lo llevó a desarrollar sus ideas docentes, tanto en la facultad de ciencias de la UNAM, como en otras universidades de México, así como en el sistema de educación media superior[42]. Ha sido profesor de varios de los actuales profesores e investigadores de lógica en México y fue también el primero en elaborar un manual de lógica (Zubieta, 1968). Se ha dedicado a la enseñanza de la lógica en el nivel bachillerato desde hace varias décadas.

Por otra parte, el chileno Rolando Chuaqui Kettlun es una de las figuras pioneras de la lógica en su país y en la región sudamericana[43]. Se forma en el Grupo de Lógica y Metodología de la Ciencia de la Universidad de California-Berkeley. En 1965 obtuvo su doctorado presentando una tesis titulada *A Definition of Probability Based on Equal Likelihood*.

ser comentada en los *Reviews*. El encargo de hacer el *review* se le encomendó a Roberto Feys, profesor de Lovaina». (cf. Zubieta, 2003, 9). La reseña se encuentra en Feys (1950). Hay registro que en 1953 se celebró en México el Primer Congreso Científico Mexicano de Ciencias Físicas y Matemáticas, en donde Tarski presentó una comunicación.

41. En la introducción de su libro *Introduction to Mathematical Logic*, Church reconoce su participación en el proyecto y su contribución con observaciones.

42. Desde la propia fundación de la Escuela Nacional Preparatoria (ENP), la enseñanza de la Lógica en México en bachillerato es obligatoria, cf. sección anterior.

43. Lo que sigue un pequeño extracto de Fuentes (2010).

Desarrolló una interpretación original de la probabilidad basada en los conceptos de posibilidad y verdad lógica, que explica tanto los usos epistémicos como los usos en teorías científicas de la probabilidad y que captura las intuiciones originales de los fundadores del cálculo de probabilidades. Las dos ideas principales para esta definición son las de sucesos equiprobables y una concepción posibilista de la causalidad. Junto con su trabajo en fundamentos de la probabilidad, Chuaqui se preocupó por las aplicaciones a la teoría de la decisión, a la medicina y al derecho. Sobre esto último publicó —dos décadas después al periodo que nos ocupa— un trabajo conjuntamente con el lógico Jerome Malitz (Chuaqui y Malitz, 1991).

El segundo tema de investigación de Rolando Chuaqui fue el estudio de las álgebras cardinales y medidas invariantes. Obtuvo resultados sobre la caracterización de conjuntos de medida nula por medio de traslaciones. Asimismo, mostró interés por el análisis no-estándar. Además de ser la herramienta matemática básica de su trabajo en fundamentos de la probabilidad, dos décadas después del periodo que nos ocupa, trabajó junto a Patrick Suppes en problemas de fundamentos del análisis infinitesimal (Suppes y Chuaqui, 1993). En particular, desarrollaron un sistema de cálculo en una variable que tiene una prueba finitaria de consistencia basada en el teorema de Herbrand[44]. Chuaqui trabajó además en los fundamentos de métodos estadísticos y en fundamentos de la teoría de conjuntos. En esta área contribuyó al estudio de la teoría impredicativa de clases para las que usó la técnica de «forcing» y la teoría de modelos internos.

Finalmente, Andrés Raggio fue profesor de lógica en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Córdoba en Argentina[45]. Realizó estudios en Zúrich y Münster, y obtuvo un doctorado en Filosofía, época en la cual había estudiado lógica matemática con Paul Bernays, quien fuera colaborador de David Hilbert. La obra de Raggio en lógica y otras ramas de la filosofía entrecruza diversas tradiciones, en especial la tradición kantiana constructivista y la fenomenología. Particularmente destacable en cuanto a la lógica es su contribución al estudio de la Teoría de la Demostración, sobre todo en lo relativo a los sistemas de Gentzen. En 1965, en su artículo «Gentzen's Hauptsatz for the systems NI and NK», Raggio proporcionó una demostración del teorema de normalización para esos sistemas de deducción natu-

44. Es interesante notar que este trabajo sigue siendo una importante referencia en este campo, a juzgar por el *Bulletin of Symbolic Logic*, cf. 13/1 (2007), así como por el *Journal of Symbolic Logic*, cf. 73/2 (2008) y 74/3 (2009).

45. Lo que sigue es extracto de Urtubey (2010).

ral. El mismo año en que Raggio publicó este trabajo, aparecía también el libro de Dag Prawitz, hoy considerado un clásico del tema, *Natural Deduction. A Proof-Theorectic Study*, en el que se daba también una demostración del teorema de normalización para deducción natural directamente. Si bien la demostración de Prawitz tiene diferencias notables con la de Raggio, es otro caso en la historia de la ciencia, en el que de manera simultánea, dos investigadores llegan al mismo resultado sin haber tenido contacto entre sí. Es de resaltar sin embargo, que en el caso de la investigación en lógica, cada una de las demostraciones con sus particularidades, es una aportación original a la disciplina[46].

3.3. *Más allá de la lógica clásica*

3.3.1. Lógicas paraconsistentes

Newton Da Costa es sin duda una de las figuras más destacadas de la lógica en el ámbito iberoamericano en el siglo XX. A él se debe la lógica paraconsistente, la misma que se desarrolla también en otros países del mundo[47]. El liderazgo de Da Costa ha trascendido fronteras y sigue hoy vigente en Brasil. Dedicaremos un breve espacio a describir su trabajo pionero de esta época[48].

En los años cincuenta Newton da Costa comienza a interesarse por el estudio de teorías contradictorias. Se inspira en el principio de amoralidad de Carnap, según el cual en la lógica todos tienen la libertad de elaborar su propia lógica, siempre y cuando se expliciten los métodos empleados y las reglas sintácticas del lenguaje en cuestión. Da Costa se da a la tarea de elaborar una lógica alternativa y propone un principio de tolerancia para las matemáticas, el cual aboga por una existencia no trivial de las teorías matemáticas[49]. Da Costa desa-

46. Es interesante notar que este trabajo de Raggio sigue siendo una importante referencia, a juzgar por la revista *Synthese* en un par de volúmenes dedicados a la historia de la lógica: cf. 137/1-2 (2003).

47. De hecho, el primer lógico que construye un sistema para la lógica proposicional paraconsistente (sin axiomatización) es el polaco S. Jaskowski en los años cuarenta, pero de acuerdo a Arruda (1980), Da Costa es de hecho el fundador de la lógica paraconsistente. Para más información, cf. Da Costa y Lewin (1995).

48. Lo que sigue es pequeño extracto de D'Ottaviano y Gomes (2010).

49. En la lógica clásica, una teoría T es trivial si y solo si es inconsistente, ya que de ella se puede derivar cualquier fórmula. Es posible, sin embargo, en el marco de las lógicas paraconsistentes, construir teorías que si bien tienen alguna contradicción (una fórmula y su negación), de ellas no se deriva cualquier fórmula, esto es, no son triviales.

rrolla sus cálculos paraconsistentes entre 1954 y 1958, los presenta en varias universidades locales en Brasil y en el año 1963 defiende su tesis: *Sistemas formales inconsistentes* para la cátedra de Análisis Matemático y Análisis Superior de la Universidad de Paraná. En este trabajo presenta precisamente una lógica subyacente a sistemas formales que pueden ser inconsistentes, sin que estos sean triviales. En este mismo año, el trabajo pionero de Da Costa cruza la frontera y acaba siendo presentado ante la Academia de Ciencias de París. Estas investigaciones son las primeras en aparecer en un medio académico internacional, a pesar de la objeción por algunos miembros de la Academia francesa de que el término «inconsistente» no existe en la lengua francesa[50]. Poco después, Marcel Guillaume realiza una estancia en Brasil y junto con Da Costa y su estudiante Ayuda Arruda (1936-1983) inician una colaboración y preparan varios trabajos en donde introducen una jerarquía de conjuntos paraconsistentes. En 1968 Da Costa se muda a São Paulo y funda un grupo pionero sobre lógica, en el departamento de matemáticas, coordinado por Edson Farah[51]. Da Costa también participa en el departamento de matemáticas de la Universidad Estatal de Campinas y bajo su liderazgo, se forman varios estudiantes, quienes conformarán el ahora conocido Grupo de Campinas, del cual hablaremos más adelante.

3.3.2. Lógicas jurídica y dialéctica

En la región iberoamericana hay además otras dos aplicaciones de la lógica que merecen mención. Estas son la lógica jurídica, relacionada con aplicaciones de la lógica de la relevancia y de la modal al derecho, y la lógica dialéctica, estrechamente relacionada con el marxismo.

La lógica jurídica es tema central en Iberoamérica, pero sobre todo es Hispanoamérica una de las pioneras en el mapa mundial en este tema[52]. Una figura central es el mexicano Eduardo García Máynez (1908-1993). Durante los años cincuenta y sesenta desarrolla y difunde su teoría de la lógica jurídica (García Máynez, 1951, 1955, 1959, 1964). Su motivación y contribución original radica en la creación de un cálculo formal que exprese a la axiomática jurídica. Es in-

50. Nótese que el término «paraconsistente» le es sugerido a Da Costa por el peruano Miró Quesada, cf. Da Costa (1992).

51. En este grupo participan también Castrucci, Henenberg, Zimbarg y Tourasse Teixera, todos ellos profesores que desempeñaron un papel importante en la Lógica de Brasil en las décadas que siguen.

52. Cf. Muñoz Delgado (1982, 307), véase también la extensa bibliografía de la sección VI (pp. 307-315): «Lógica modal, deóntica, jurídica y erotemática».

teresante notar de su trabajo que combina por un lado, la convicción de que existen ciertos principios necesarios y a priori de todo sistema normativo, los cuales pretende representar en la axiomatización, y por otro lado, un enfoque tradicional, a saber, el de la lógica jurídica como el estudio del juicio, el concepto y el raciocinio[53]. La propuesta formal de su sistema la desarrolla de hecho de manera independiente a otros investigadores; en particular nos referimos a los siguientes trabajos de sus colegas latinoamericanos: Miró Quesada (1956) y Neri Castañeda (1954) y al propio Von Wright (1916-2003), creador de la lógica de la relevancia en el mundo anglosajón[54].

Sobre Miró Quesada agregamos que fue otro de los cultivadores de la lógica jurídica en la región latinoamericana, aunque al parecer el más distanciado de la lógica matemática clásica en cuanto a su aplicación al derecho se refiere. El tema central de su programa filosófico radicó en la búsqueda de la *razón* como fundamento del conocimiento con principios de validez universal y necesaria, principios que nos permitirían explicar tanto la lógica matemática como los otros conocimientos. Para el caso de la lógica jurídica, su constante reflexión acerca de la naturaleza de las normas, lo ha llevado a concluir recientemente que la complejidad de las normas exige de una lógica más bien híbrida que dé cuenta tanto de su aspecto descriptivo como prescriptivo en las inferencias jurídicas[55].

Asimismo en los años sesenta en Argentina, un grupo de académicos de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires introdujeron el estudio de la lógica formal en relación al derecho. Este es un grupo pionero que se reunía a discutir sobre estos temas y de donde surgen investigadores como Carlos Alchourrón (1931-1996) y Eugenio Bulygin (1931-)[56]. Sobre el primero nos extenderemos en la década de los ochenta, cuando describimos su trabajo en

53. Para más detalles sobre su obra, cf. Hurtado (2007). Asimismo, véase Muñoz Delgado (1982, 311), para una lista detallada de sus publicaciones en la materia, incluidas algunas en revistas alemanas.

54. Como puede leerse en Hurtado (2007, 199): «Los historiadores de la lógica deóntica —p.e. G. Kalinowski en su lógica del discurso normativo— reconocen que García Máynez desarrolló de manera independiente un sistema de lógica de normas al mismo tiempo en que otros filósofos desarrollaban sus sistemas de lógica deóntica».

55. Para más detalles sobre su programa lógico y filosófico, cf. Rosales (2010), así como el capítulo de Filosofía del Derecho en Latinoamérica, en este mismo volumen, donde se describe con más detalle su concepción de la naturaleza de las normas.

56. Es de destacar una publicación sobre aplicaciones lógicas al derecho, de estos dos profesores, cf. Alchourrón y Bulygin (1971). Unos años antes, aparece una publicación de Alchourrón en *Logique et Analyse*, sobre esta temática, cf. Muñoz Delgado (1982, 308).

epistemología formal (el cual está inspirado en reflexiones lógicas sobre el derecho), lo que lo hizo conocido y reconocido a nivel internacional. Sin embargo, esta y otras iniciativas pioneras en Argentina son interrumpidas cuando en el año de 1966, después de la conocida *noche de los bastones largos*, varios profesores son expulsados de la Universidad. Algunos de ellos dejaron el país por varios años; otros nunca más volvieron[57].

En España, por otra parte, fue Sánchez-Mazas quien cultiva los estudios formales en torno al derecho, aunque aquí nos adelantamos en nuestro recuento cronológico, para mencionar que fue a su regreso del exilio en 1979, cuando se incorpora a la Universidad del País Vasco a ocupar la cátedra de normas y funda el Centro de Análisis, Lógica e Informática Jurídica (CALIJ), un centro interdisciplinario de reunión de filósofos, lingüistas e informáticos, en torno a cuestiones del derecho y sus aplicaciones. Sobre su contribución original a esta materia, mencionamos que —en el espíritu de Leibniz— propuso una representación aritmética de los conceptos, desde un marco modal, la misma que aparece desde sus publicaciones en los años cincuenta para sistemas modales y que en esta época aplica al derecho comparado, proponiendo así un cálculo de normas (Sánchez-Mazas, 1973)[58].

Sobre la lógica dialéctica, esta es una tradición encabezada por el mexicano Eli de Gortari (1918-1991)[59]. Introdujo la lógica dialéctica en los años cincuenta y escribió un libro para tal fin (De Gortari, 1956), el cual en 1959 se traduce al ruso y se usa en la entonces Unión Soviética. De Gortari continúa la tradición de la lógica como metodología de la ciencia tan presente en México desde fines del siglo XIX, en este caso, a través de la lógica dialéctica. En este periodo además, escribe varios manuales introductorios de lógica, los mismos que usa para dar sus clases en la Facultad de Filosofía y Letras, en donde forma a varias generaciones de filósofos[60]. Asimismo, en cuan-

57. Para más detalles, cf. Pérez y Ortiz Millán (2010).

58. Para una descripción más detallada sobre su obra y contribuciones, tanto anteriores como posteriores a esta época mencionada, consúltese Díez Ausín y Peña (1995). Por otra parte, nótese que existe registro de que en España, en tiempos de la II República, el profesor Joaquín Dualde publica *Una revolución en la lógica del derecho*, cf. Muñoz Delgado (1982, 308).

59. De Gortari fue unos de los primeros miembros del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México, fundado por Eduardo García Máynez a principios de los años cuarenta. Este centro es el antecedente del Instituto de Investigaciones Filosóficas, fundado en el año de 1945.

60. Nótese que desde los años cincuenta ya se enseñaba Lógica matemática en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. La profesora Vera Yamuni, discípula de José Gaos, era una de las profesoras. Cf. Hurtado (2007, 186).

to a la investigación en lógica, trabajó en aplicaciones del álgebra de Boole en el método materialista dialéctico (De Gortari, 1955)[61]. Eli de Gortari es considerado de hecho, el primer profesional de la filosofía de la ciencia en México[62]. Por otra parte, la dialéctica fue tema que interesó a otros lógicos, algunos de los cuales ya hemos mencionado (Rivano, Sacristán)[63].

4. NORMALIZACIÓN DE LA DOCENCIA Y DESARROLLOS INVESTIGADORES E INSTITUCIONALES DE LA DISCIPLINA (1970-1989)

Este periodo está marcado por la normalización de la enseñanza de la lógica en Iberoamérica, por la consolidación de los departamentos universitarios que la incluyen y porque se crean otros que asimismo la tienen entre sus prioridades.

Empezaremos mencionando los libros de texto usados en esta época, algunos de gran impacto en toda el área iberoamericana, y a sus autores. Es importante señalar que la vía de entrada de la lógica matemática fue la docencia y que algunos de los autores de esos libros formaron a los primeros investigadores de esta materia.

Es particular de esta fase la fundación de centros de investigación en torno a la disciplina y la creación de vínculos institucionales con sociedades del extranjero. Asimismo, se organizan congresos y eventos académicos de carácter internacional. De manera paralela, sin embargo, se interrumpen de nuevo iniciativas y proyectos por razones políticas, sobre todo por la instauración de la dictadura militar en Chile y la continuación de la propia en Argentina.

4.1. *Docencia*

En este periodo se escriben nuevamente libros de texto para las asignaturas de lógica. En ellos se enseña ya claramente la lógica «moderna», la matemática. Algunos de estos manuales son los siguientes: *Lógica de primer orden* (1970) y *Teoría axiomática de conjuntos* (1971), de Jesús Mosterín, *Introducción a la lógica formal: la lógica de enunciados* e *Introducción a la lógica formal: la lógica de predica-*

61. Para más detalles sobre su obra y trayectoria, cf. Beller (1995).
62. Cf. Hurtado (2007, 185); véase también el capítulo referente a la filosofía de la ciencia, en este mismo volumen.
63. Cf. Muñoz Delgado (1982) la sección V (pp. 300-307): «Lógica y Dialéctica», véase la extensa bibliografía de la sección sobre la materia.

dos[64] (1974) de Alfredo Deaño, *Lógica simbólica* (1974) de Manuel Garrido, *Lecciones de lógica I* (1972) y *Lecciones de lógica II* (1974) de Vicente Muñoz. A los libros anteriores, se suman en España los siguientes: *Iniciación a la teoría intuitiva de conjuntos* (1972) de Javier de Lorenzo y *Apuntes y ejercicios de lógica formal* de Miguel Ángel Quintanilla (1974) y *Lógica matemática: Primeras lecciones* (1975) de Pascual Martínez Freire.

Es en la editorial Ariel donde Mosterín publica sus manuales, ambos se utilizaban como material de estudio en los cursos de lógica de Barcelona. Del primero cabe destacar que su lenguaje formal cuenta con el descriptor ι, algo infrecuente en los libros de lógica incluso hoy, proporcionando así recursos formales para abordar la problemática de las descripciones definidas de Russell. Del segundo, que se trata de la presentación axiomática de la teoría de conjuntos de Von Neumann, que admite clases y conjuntos.

La editorial Alianza publica en dos volúmenes el manual de Deaño en 1974, que está destinado a la docencia de cursos elementales y lo caracteriza su gran belleza, tanto por sus introducciones y elucidaciones de los distintos temas que en él se tratan, como por sus ejercicios. Habría que destacar su capítulo «Más allá de este libro» en el que se mencionan algunas lógicas no clásicas y se relaciona la lógica no solo con la filosofía, sino también con la lingüística y la psicología.

Tecnos publica en España la *Lógica simbólica* de Garrido, que tuvo una gran difusión. Se trata asimismo de un manual para cursos elementales de lógica y termina con un apartado de veinte páginas de una útil «Orientación bibliográfica».

Por otra parte, en México, los profesores Zubieta y de Gortari continúan reeditando los libros de texto con los cuales enseñaban (De Gortari, 1971; Zubieta, 1973). Asimismo, el profesor José Alfredo Amor (1942-2011) publica su *Antología de Lógica Matemática* (1978). En la Facultad de Filosofía y Letras, destaca el profesor Hugo Padilla Chacón, quien ha sido profesor de lógica de muchas generaciones y tradujo la *Conceptografía* de Frege. Por otra parte, el profesor José Antonio Robles, especialista en George Berkeley, ha sido también profesor de lógica desde su regreso de la Universidad de Stanford en 1973, donde realizó sus estudios de doctorado.

64. Los dos libros que publicara Alfredo Deaño antes de su muerte, *Introducción a la lógica formal: la lógica de enunciados* e *Introducción a la lógica formal: la lógica de predicados*, los reedita Alianza en uno solo, *Introducción a la lógica formal*. Carlos Solís lo explica en el prólogo del libro.

En Chile, Stahl reedita el que sería su último libro en español[65] *Al explorar lo infinito* (1971), antes de dejar el país, al instaurarse la dictadura militar de Augusto Pinochet. Como resultado del golpe militar de 1973 Juan Rivano es encarcelado y permanece 13 años en el exilio. A partir de 1979 se desempeña como profesor e investigador en la Universidad de Lund, Suecia.

En Perú publica Diógenes Rosales, en 1979, su *Introducción a la lógica* y con el mismo título publica otro libro en 1988, esta vez en coautoría con Óscar Trelles. En Venezuela, Eduardo Piacenza Otaegui (1941-2011) publica su libro *Lógica*, que cuenta ya con ocho reimpresiones[66].

En los años ochenta aparecen el libro de Deaño, *Las concepciones de la lógica* y el de Daniel Quesada, *La lógica y su filosofía: introducción a la lógica*. No pretenden ser libros de lógica para cursos de primer año de carrera, sino ofrecer una perspectiva algo más general. Hay que destacar en estas fechas la edición de las obras completas de Gödel que Mosterín publicara por primera vez en 1981, porque a los textos traducidos al español del autor en estudio acompañan explicaciones pertinentes que permiten entender las contribuciones del autor más prestigioso de nuestra disciplina, *Kurt Gödel: Obras completas*. Al final de la década, en 1989 aparece un texto más especializado, *Teoría de modelos*, que María Manzano publica en Alianza en 1989; libros de esta clase serán los característicos de las décadas posteriores.

Otras obras aparecidas en los ochenta merecen mención: *Lógica formal* e *Historia de la lógica* de Julián Velarde; *Nociones de lógica* de Javier de Lorenzo; de Luis Vega dos manuales de la UNED: *Lecturas de lógica I* y *Análisis lógico. Nociones y problemas. Una introducción a la Filosofía de la lógica*.

El examen de estos manuales muestra que la lógica que se enseña ya no es solamente la lógica de enunciados; se incursiona también en la lógica de predicados, en otras cuestiones de teoría de conjuntos y en aspectos filosóficos e históricos.

Por otra parte, es oportuno mencionar a otros profesores de lógica, quienes formaron a generaciones de alumnos en estas décadas, aun cuando no dejaron obra escrita. Ejemplos representativos de estos profesores son Manuel Arrieta (1938-) y Juan Antonio Nuño Montes (1927-1995), quienes contribuyeron a la enseñanza de la ló-

65. Fue publicado por vez primera en 1959 en la editorial Cormoran.

66. Este profesor fue fundador del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB) en Caracas. Sus especialidades fueron la Lógica y la Teoría de la Argumentación.

gica en Venezuela de manera sustantiva. Gracias al primero, el estudio de la lógica sufrió un fuerte viraje. En una de las reformas de los planes de estudio, se incluyeron tres cursos de lógica donde se lograba ver no solo la lógica elemental, sino que se desarrollaron seminarios sobre problemas filosóficos de la lógica.

Con la llegada y la continuación de las dictaduras en Chile y Argentina, respectivamente, la enseñanza de la lógica parece estar en peligro. En el caso de Chile, desaparece el curso titulado «logística» en la Universidad de Valparaíso. Los censores del gobierno chileno tenían cierta inquietud por un curso que usaba un nombre muy militar. Por razones distintas, pero igualmente absurdas, en Argentina, Massera afirmaba lo siguiente:

> Se prohíbe la enseñanza de la matemática moderna tanto en los colegios como en las universidades por ser «enigmática», negar los postulados de la lógica formal (hecho potencialmente útil para los subversivos, según la Junta Militar) y porque al sostener que «todo está sujeto a cambio y revisión» [...] no existe ninguna certeza definitiva sino una realidad con estructuras provisionales[67].

4.2. *Los primeros formadores de profesionales de la lógica*

Los profesionales de la lógica, además de escribir sus manuales y enseñar a generaciones enteras de estudiantes, forman a la primera generación de lógicos profesionales en sus países de origen. Las tesis doctorales de lógica matemática en nuestras universidades no solo son propias de las facultades de filosofía, también lo son de las de matemáticas y, más tarde, de las de informática. Lamentablemente no podremos dar cuenta, ni remotamente, de todas ellas[68]. A continuación, daremos algunos ejemplos representativos de profesionales de lógica que dirigieron tesis en esta disciplina.

67. *La Opinión*, 26 de noviembre de 1977.

68. En la base de datos TESEO http://www.educacion.es/teseo del Ministerio de Educación de España se pueden realizar búsquedas, incluso aparecen resúmenes de las tesis leídas más recientemente, aunque la información registrada está incompleta. Las tesis presentadas en las universidades de Cataluña aparecen aquí http://ccuc.cbuc.cat:2082/*cat. En el caso de México, las primeras tesis en temas de lógica datan de los años cincuenta y se encuentran sobre todo en el área de Filosofía (con excepción de la del mencionado profesor Zubieta), mientras que en matemáticas aparecen en los años setenta (*Fuente*: Modus Ponens 1, enero-abril de 1996). Cabe aclarar que estas tesis a las que hacemos referencia, sin embargo, son tesis de licenciatura. Para una base de datos de tesis presentadas en la UNAM, referimos al lector al siguiente portal electrónico: http://www.dgbiblio.unam.mx/.

Jesús Mosterín regresa en la segunda mitad de la década de los sesenta a Barcelona, en donde presenta su tesis doctoral, y gana la cátedra en 1972. Es en esta universidad donde se crea el grupo de investigadores en lógica más numeroso e importante de España, aunque su relación con el resto de los investigadores del país fuera escasa. En cuanto a estudiantes, Mosterín forma a muchos académicos actuales, citaremos a algunos que se dedican a la lógica o áreas afines en universidades del estado español: Daniel Quesada defiende su tesis en 1976 sobre *Análisis del lenguaje y lógica trivalente*; María Manzano defiende su tesis en 1977 sobre *Sistemas generales de la lógica de segundo orden*[69]; Ramón Jansana e Ignacio Jané presentan sus tesis en 1982, el primero sobre *Modelos booleanos*, el segundo sobre *Lógica de segundo orden*; Francisco Rodríguez Consuegra defiende su tesis, *El método en la filosofía de Bertrand Russell*, en 1987; Calixto Badesa la presentará en 1991 sobre *El teorema de Löwenheim*. Algunos de estos estudiantes completan su formación en centros de prestigio en otros lugares de Europa o en Estados Unidos, especialmente en el ya mencionado de la Universidad de California en Berkeley, *The Group in Logic and The Methodology of Science*.

En estos años, en la Facultad de Matemáticas de la Universidad de Barcelona, Francesc d'Assís Sales i Vallès, desde el departamento de estadística, impulsa la investigación en lógica y dirige las tesis de toda una generación de lógicos, dedicados fundamentalmente a la lógica algebraica, entre las que destacamos las de: Josep Maria Font i Llovet en 1981, Antoni Torrens Torrell en 1980, Buenaventura Verdú i Solans en 1978, Josep Pla i Carrera en 1975 y Enric Trillas Ruiz en 1972.

El grupo de investigación en lógicas borrosas[70] se crea también en esta época. Enric Trillas es el investigador principal y dirige, entre otras, las tesis de Claudi Alsina Catalá en 1978, las de Ramón López de Mántaras Badía en 1981, Antonio Sales Porta en 1983 y Llorenç Valverde García en 1982. Años más tarde, en 1991, Trillas dirige la de Alejandro Sobrino Cerdeiriña que será profesor de lógica en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela.

Manuel Garrido, desde la cátedra de Valencia, desarrolla una enorme actividad organizativa entre cuyos frutos destacan la crea-

69. Es la continuación de su tesis de licenciatura que incluye un cálculo deductivo para la lógica de segundo orden y su demostración de completud con modelos generales.

70. La lógica borrosa ha sido objeto de números monográficos en revistas como *Arbor* (1993), *Theoria* (1996) y *Agora* (1996).

ción de la revista *Teorema*, la labor de divulgación de la lógica y otros temas del área de lógica y filosofía de la ciencia desde la editorial Tecnos, así como la organización de varios congresos. Garrido dirige las tesis de Juan Manuel Lorente en 1979 y de José Pedro Úbeda Rives en 1978. Rafael Beneyto, profesor de esa misma Universidad de Valencia, dirige las tesis de Concepción Martínez Vidal en 1989, *De la teoría del significado en Prawitz a la búsqueda inteligente de pruebas: una aplicación del teorema de inversión a la inteligencia artificial* y de José Miguel Sagüillo en 1991, *Sistemas lógico modales, necesidad física y contrafácticos*.

En la Facultad de Matemáticas de la Complutense de Madrid se defienden algunas tesis de lógica de entre las que cabe destacar las siguientes: Luis María Laita realiza en 1973 una tesis sobre *Un estudio de la lógica algebraica desde el punto de vista de la teoría de categorías*; Mario Rodríguez Artalejo presenta en 1978 su tesis, *Un método de aproximaciones finitas en la lógica de primer orden*; ese mismo año María Teresa Hortalá presenta la suya, *Una técnica para el estudio de relaciones entre estructuras para lenguajes con varias clases de variables*; Juan Carlos Martínez lo hará en 1983, *Lt-equivalencia*. En la misma universidad, José Fernández-Prida de Carlos (1934-2003) dirige las tesis de Fernando Orejas Valdés, *Una teoría de tipos estructurados de datos* (1980) y de Luis Fariñas del Cerro, *Conceptos temporales para el estudio del comportamiento de programas* (1984).

En el año 1978[71] muere Alfredo Deaño a la edad de 33 años y la Universidad Autónoma de Madrid se ve privada de ese prometedor investigador. En esa universidad es el profesor José Hierro Sánchez-Pescador, especialista en Filosofía del lenguaje, quien dirige en 1984 la tesis de Huberto Marraud, *Referencia, necesidad y esencialismo*; en ella se abordan los temas esenciales de lógica modal analizándose la perspectiva de Kripke. Será en la siguiente fase cuando Huberto Marraud dirija a su vez varias tesis de lógica en la UAM.

En el año 1987 se presenta en la Universidad de Granada la tesis de María José Frápolli, *La materialización del infinito. La emergencia de la teoría de conjuntos en la obra de G. Cantor*. El director es Juan José Acero, especialista en Filosofía del lenguaje.

En Chile, Rolando Chuaqui inicia una intensa actividad de formación de profesionales de la lógica. Una vez realizada una estancia en el Institute for Advanced Studies de Princeton, en 1970, regresa a la Universidad Católica de Chile a hacerse cargo del Decanato de la recientemente creada Área de Ciencias Exactas, donde crea el Pro-

71. Es un año fatal para la lógica pues también muere Gödel.

grama de Posgrado en Ciencias Exactas (PEPCE), primer programa de doctorado en matemáticas del país. Contrata a jóvenes matemáticos extranjeros para fortalecer la docencia y la investigación. Al mismo tiempo se preocupa de enviar jóvenes promisorios a estudiar en centros prestigiosos del extranjero. Convenció a un grupo de alumnos de posgrado para formar el Grupo de Lógica de la facultad. Entre sus discípulos más destacados se encuentran Irene Mikenberg (primera doctora en matemáticas de Chile, que investiga temas de teoría de modelos), Renato Lewin (se doctoró en 1985 en la Universidad de Colorado-Denver), Hugo Freyhoffer, Victoria Marshall, Jaime Villalobos (convertido en Chaim Judá), Felipe Cabrera (se doctoró en lógica en Berkeley pero acabó en computación) y Rodrigo Valenzuela. El área de investigación preferida por Chuaqui y muchos de sus discípulos es la *lógica algebraica* y también investigan temas de *teoría de conjuntos*.

Por otra parte, algunos de los académicos que se formaron en el extranjero en la década pasada y que se quedaron en los países donde estudiaron, también contribuyeron en la formación de estudiantes de nuestra región. En este caso se encuentra López Escobar, quien dirigió la tesis de doctorado de Xavier Caicedo Ferrer (1944-) *Maximality and Interpolation in Abstract Logics* en la Universidad de Maryland en Estados Unidos en 1978[72]. Asimismo, H. N. Castañeda dirige una tesis sobre Leibniz a Alejandro Herrera Ibáñez, quien en 1986 concluye sus estudios de doctorado en la Universidad de Indiana y regresa a México a incorporarse al Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Una de sus especialidades es la Teoría de la Argumentación y también ha contribuido de manera decidida a impulsar el área de la Didáctica de la lógica.

En Argentina, de la Cátedra de Klimovsky surgieron como discípulos suyos investigadores que continuaron el estudio de la lógica e hicieron aportes a otros campos afines en la filosofía. Destacamos a los siguientes: Eduardo Rabossi, Tomás Simpson, Alberto Coffa, Gladys Palau y Raúl Orayen (quien emigró a México y de quien hablaremos a continuación). Todos ellos y algunos más, tales como los ya mencionados Eduardo Alchourrón y Eugenio Bulygin, serán hacia los inicios de la década de los años setenta, los creadores de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF), un centro de estudios

72. Xavier Caicedo Ferrer regresó a Colombia tras sus estudios de doctorado, donde es profesor de la Universidad de los Andes. Ha trabajado en extensiones del cálculo de predicados de primer orden y tiene un interés especial en las lógicas no-clásicas. En la siguiente sección mencionemos algunos de sus libros.

e investigación que cumplió un papel importante en la expansión de la filosofía analítica y la lógica moderna en Argentina.

Además de su participación en la creación de SADAF, Carlos Alchourrón juega un papel destacadísimo por su contribución al desarrollo de la lógica en Argentina, así como a nivel internacional en el campo de lo ahora denominado como *epistemología formal*. Egresado de la Facultad de Derecho de Universidad de Buenos Aires (1957), orientó sus estudios hacia la lógica deóntica y cuestiones teóricas del derecho desde su propia tesis doctoral *Logical clarification of some juridical concepts*[73]. Entre los aspectos más sobresalientes de la labor de Alchourrón en lógica, que lo hizo más ampliamente conocido, está sin duda su colaboración con David Makinson y Peter Gärdenfors, materializada en su artículo *On the logic of theory change: partial meet contraction and revision functions* (Alchourrón *et al*., 1985). Este trabajo es una contribución a la llamada *revisión de creencias* (*belief revision o belief change*), en particular presentan un enfoque axiomático, que vino a ser conocido como el paradigma AGM, por las iniciales de sus autores. Este trabajo tiene motivaciones en el marco de la lógica modal, por un lado, en cuestiones de derogación y enmiendas en la construcción de leyes (en lo que trabajaban Makinson y Alchourrón) y por el otro, en el análisis de las nociones de verdad y falsedad en la semántica de mundos posibles, en particular en el significado de los condicionales (en lo que trabajaba Gärdenfors). Su trabajo conjunto los llevó a proponer un sistema que diera cuenta de la dinámica de teorías, de la manera en que nueva información puede ser incorporada a un cuerpo de creencias sin sacrificar consistencia[74].

Por otra parte, la investigación en la Filosofía de la lógica en la UNAM la promueve el profesor Raúl Orayen (1942-2003)[75], cuyo trabajo y labor merecen mención. Como seguidor intelectual de Frege y crítico fehaciente de la filosofía de Quine, sobre todo de su crítica a las nociones intensionales, destaca su libro: *Lógica, Significado y Ontología* (1989). Asimismo, postuló un problema bautizado por

73. Ya hemos mencionado en la sección anterior su trabajo pionero sobre la lógica para normas jurídicas, junto con Bulygin.

74. Para más detalles sobre la evolución del paradigma AGM, cf. Makinson (2008) y Arló-Acosta y Fermé (2010). Este último, escrito por continuadores de este paradigma en Argentina, es además una excelente exposición de la Epistemología Formal, así como del papel de la revisión de creencias en Latinoamérica, con información detallada sobre sus protagonistas.

75. Filósofo argentino emigrado a México a principios de los ochenta, cuando se incorporó al Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM y donde fue investigador hasta su deceso. Para su contribución en la filosofía del lenguaje, véase capítulo correspondiente en este mismo volumen.

Carlos Alchourrón como *La Paradoja de Orayen*, que versa sobre la interrelación entre la teoría de conjuntos y la semántica de la teoría cuantificacional de orden superior, sobre el cual ha habido recientemente una intensa discusión en la región latinoamericana[76]. Fue profesor de numerosas generaciones y formó a varios profesores e investigadores actualmente muy activos, en temas de lógica, filosofía del lenguaje o afines (Axel Barceló, Maite Ezcurdia, Gabriela Guevara, Guillermo Hurtado, Raymundo Morado, Asunción Preisser, Agustín Rayo[77], Pedro Ramos y Lourdes Valdivia).

De Brasil destacaremos principalmente algunas de las tesis dirigidas por Newton da Costa[78]. La primera que nos consta fue la de Ayda Ignez Arruda, en 1966, en la Universidade Federal do Paraná, *Considerações sobre os sistemas formais NFn*. En 1973 dirige la de Lafayette de Moraes, en la Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, *Lógica discursiva e modelos de Kripke*. En 1977 dirige dos tesis, la de Luiz Paulo de Alcântara y la de Antonio Mario Antunes Sette, 1977, ambas sobre teoría de conjuntos. Amadeo Peter Hiller, en 1981, hizo también la tesis con Newton, *Sistemas Auto-referentes e o Paradoxo de Russell*. En 1982 dirige dos en la Universidade Estadual de Campinas sobre lógicas polivalentes: Walter Carnielli[79], acerca del método de tableaux; Itala Maria Loffredo D'Ottaviano, sobre la Teoria de modelos de las trivalentes. Sobre temas igualmente de lógica, pero en Didáctica de la matemática, dirige en los ochenta las tesis de: Mineko Yamashita, Leila Zardo Puga, Celina Aparecida Almeida Pereira Abar. En Filosofía dirige la de Clara Helena Sánchez Botero. Aunque sea en una etapa posterior mencionamos aquí que, en la Universidade de São Paulo, dirige las de Décio Krause en 1990, Edélcio de Souza en 1995 y la de Jean-Yves Béziau, en 1996, *On logical truth*. Algunos de estos estudiantes completan su formación en centros de prestigio en Estados Unidos, especialmente en el ya mencionado de la Universidad de California en Berkeley, *The Group in Logic and The Methodology of Science*.

76. Cf. Moretti y Hurtado (eds.) (2003); García de la Sienra (ed.) (2008).

77. Algunos de estos académicos aparecerán mencionados como profesores adscritos a universidades en México, ahora aprovechamos para mencionar (de manera adelantada) que Agustín Rayo realizó su doctorado en el MIT (Estados Unidos) en 2001, en donde está adscrito actualmente. Su trabajo en filosofía de la lógica incluye cuestiones de semántica de órdenes superiores y cuantificación irrestricta.

78. A Newton da Costa le dirigió la tesis Edson Farah, quien también dirigió las de Mário Tourasse Teixeira y Leônidas Hegenberg.

79. Carnielli, junto con Carlos Caleiro, dirigen la tesis de João Marcos en la Universidade Técnica de Lisboa *Logics of Formal Inconsistency* (2005).

Es interesante destacar a Francisco Miraglia que hizo su tesis en la Universidad de Yale, en 1977, bajo la supervisón de Angus John Macintyre. Miraglia dirige en la Universidade de São Paulo las tesis de Marcelo Coniglio en 1997 y de Andreas Brunner, en 2000.

Otros investigadores brasileños hicieron sus tesis en el extranjero en los setenta: en la Universidad de California, Berkeley, Oswaldo Chateaubriand y Paulo Augusto Silva Veloso; en la de Estocolmo, Luiz Carlos Pereira; en el Imperial College de Londres, Ruy de Queiroz en 1990.

4.3. *Institucionalización de la disciplina*

Aun cuando es en décadas pasadas cuando se crean algunos de los primeros departamentos y programas en donde la lógica encuentra un lugar, es en la década de los setenta cuando se crean los primeros programas de posgrado en donde hay una parte importante de especialización en lógica, como es el caso de los estudios de lógica y filosofía de la ciencia en el posgrado de la Universidad Central de Venezuela, impulsados por Juan Antonio Nuño Montes[80]. Por otra parte, en Valencia, en España se crea el Departamento de Lógica y Teoría de la Ciencia, impulsado por Manuel Garrido. En los años ochenta, se crea en México el primer programa de maestría y doctorado en Filosofía de la Ciencia, en la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa (UAM-I), el cual tenía como uno de sus itinerarios a la lógica y de hecho contó con profesores lógicos extranjeros, quienes pasaron largas temporadas en el país para formar a alumnos en lógica y teoría de conjuntos (Susana Berestovoy e Ignacio Jané). Entre estos alumnos, se encuentran el ya mencionado José Alfredo Amor y Rafael Rojas Barbachano, quienes obtuvieron sus grados de maestría en este programa[81].

A finales de la década de los setenta, se hace realidad una iniciativa original del ya mencionado profesor Oswaldo Porchat Pereira, la de crear un centro de investigación similar al que acogía al grupo de lógica y metodología de la ciencia en Berkeley (Porchat había rea-

80. Nuño se doctoró en la UCV con una tesis dirigida por García Bacca sobre Platón. Estudia en Suiza con Bochenski. Nuño ejerció la docencia en la UCV como profesor de Lógica hasta su jubilación en 1979. Destaca su publicación *Elementos de lógica formal* (1973).

81. Para más detalles sobre este programa, cf. el capítulo sobre filosofía de la ciencia, en este mismo volumen. Merece mención el profesor Roberto Caso Bercht, uno de los fundadores del programa, quien realizó una estancia en Berkeley y fue a su regreso profesor de lógica de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

lizado una estancia postdoctoral en los años de 1969 y 1970). Este centro, llamado Centro de Lógica, Epistemología e Historia de la Ciencia (CLE), se instala en la entonces recién fundada Universidad Estatal de Campinas. Es la primera institución académica de naturaleza interdisciplinaria que se conforma en Latinoamérica y que tiene por objetivo desde su creación la de congregar a investigadores de diversas disciplinas en torno al conocimiento científico y la filosofía. Este centro ha sido, desde su creación, un lugar ideal para los investigadores en lógica[82]. El CLE edita de manera regular desde 1977 importantes revistas, la primera de las cuales es *Manuscrito. Revista Internacional de Filosofía*[83], indexada en *The Philosopher's Index* y en el *Repertoire Bibliographique de la Philosophie*.

En los años ochenta se producen en España tres acontecimientos legislativos que mejoran considerablemente el estatus de nuestra disciplina; en primer lugar, en 1984 se crean las llamadas «áreas de conocimiento» y se califica de tal a la «Lógica y Filosofía de la ciencia»[84]. En segundo lugar, el Ministerio de Educación y Ciencia (MEC) a partir de los ochenta anualmente convoca ayudas para la realización de proyectos de investigación; dado que el área tiene ya entidad, algunos de estos proyectos lo serán de lógica. Esta iniciativa ministerial influye muy positivamente en la variedad y calidad de la investigación; posiblemente la causa sea sociológica, pues ya la investigación no está jerarquizada pues investigadores relativamente jóvenes pueden liderar sus propios proyectos de investigación con independencia de si son o no catedráticos. Otro hecho que permite que el área crezca es una nueva disposición legislativa que considera a la lógica como una materia troncal en los nuevos planes de estudio[85]. Dado que en España el crecimiento de los departamentos universitarios depende directamente de la docencia, este decreto les da alas.

Ya en los noventa se crea la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España, que también contribuye a la estabilización y visibilidad de la disciplina.

82. Para más detalles, cf. D'Ottaviano y Gomes (2010), así como D'Ottaviano, Carnielli y Alves (1996).

83. Desde el mes de agosto de 2010 la revista forma parte de la SciELO, colección brasileña de publicaciones online.

84. Real Decreto 1888/1984, 16 de septiembre.

85. Real Decreto 147/1987, 27 de noviembre.

4.4. *Coloquios y congresos*

4.4.1. Vínculos con la Associaton for Symbolic Logic (ASL): Los coloquios latinoamericanos de lógica matemática

En 1964 se propuso que América Latina tuviera un Consejo Asesor y que se realizaran simposios auspiciados por la ASL, pero no fue hasta 1968, época en que Abraham Robison fuera presidente de la asociación, que esta iniciativa se hizo realidad. En 1968 Rolando Chuaqui fue nombrado el primer presidente del Consejo Asesor para América Latina de la ASL. Chile fue en 1970 el primer anfitrión del *Simposio Latinoamericano de Lógica Matemática* (SLALM). El segundo y tercero se realizaron en Brasil en 1972 y 1976[86]. La primera publicación de la memorias de estos simposios fue publicada por North Holland en 1977, en su serie Studies in Logic and the Foundations of Mathematics, editada por Arruda, Da Costa y Chuaqui, con el título *Non-classical logics, model theory and computability*[87].

Desde entonces, estos simposios se realizan cada dos o tres años. Esta actividad ha servido para desarrollar los estudios de lógica en toda Latinoamérica y ha establecido desde el principio contactos que aún perduran entre los lógicos de la región[88]. A partir del cuarto de estos encuentros la publicación, igualmente a cargo de la prestigiosa editorial North Holland y en la misma colección, adoptó el título de *Mathematical Logic in Latin America*.

4.4.2. Otros congresos de lógica organizados en Brasil

A partir de 1977 se organizan en Brasil regularmente encuentros de lógica, los EBL. El primero lo organizaron conjuntamente el recién creado CLE de Campinas y el IMECC-Unicamp y participaron una decena de universidades de ese país. El del siguiente año, también en Campinas, cosecha un éxito aún mayor reuniendo a 53 profesores y más de 100 alumnos del país. Desde 1979 los EBL son patrocinados por la Sociedad Brasileña de Lógica (SBL), creada en el mismo año, y por el CLE. En el sexto encuentro celebrado en 1982 se deci-

86. El tercer simposio se programó en Bahía Blanca, Argentina, para el año 1974. Sin embargo, tuvo que cancelarse, debido a la terrible situación política causada por la instauración del régimen militar.

87. Cf. Arruda *et al.* (1977).

88. Para más detalles sobre estos simposios, cf. D'Ottaviano y Gomes (2010). En particular, para detalles sobre el primero, cf. nota en el *Journal of Symbolic Logic* 36/3 (1971), 576 ss.

dió que los EBL se celebrarían cada dos años en alternancia con los SLALM para que no coincidieran el mismo año.

Desde 1994, por iniciativa de Ruy de Queiroz de la Universidad Federal de Pernambuco, se vienen celebrando anualmente los Workshops on Logic, Language, Information and Computation (WoLLICs). Con ellos se pretende promover una investigación interdisciplinar en lógica pura y aplicada, y ser un foro en el que se encuentren lógicos e investigadores de las áreas de información y computación. Hasta el año 2003 los encuentros se llevaron a cabo en diversas ciudades de Brasil, pero a partir de 2004 se empiezan a desarrollar en otros países del mundo. Las actas de los seminarios son publicadas anualmente por editores de renombre.

Varios departamentos de filosofía de diversas universidades de Brasil han promovido y llevado a cabo encuentros que también tratan explícitamente de temas relativos a la lógica: el de la Universidad Federal de Santa Catalina viene organizando desde 1999 unos congresos bienales dedicados al estudio de la lógica y de la filosofía de la ciencia bajo el nombre de Principia International Symposium; el de la Universidad Federal de Santa María celebra anualmente desde 1996 el Conesul Colloquium-Philosophy of the Formal Sciences; y el de la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro ha llevado a cabo en los últimos años varios encuentros sobre teoría de la demostración.

4.4.3. Congresos de lógica en España

Desde finales de los años sesenta Garrido organiza varios Simposios de Lógica y Filosofía de la Ciencia a los que invita a ilustres investigadores tales como Quine, Bunge, Chomsky, Habermas, Popper o Von Hayek.

Aunque no lo organizan filósofos, sino matemáticos del Centro de Cálculo de la Universidad Complutense de Madrid, destacaremos el Coloquio sobre lógica simbólica que tiene lugar en 1975, organizado por José Fernández Prida.

En el año 1982 organizan, en el Museo de la Ciencia de Barcelona, el Primer Congrés Català de Lògica Matemàtica. Entre sus organizadores destacaremos al ya mencionado Francesc d'Assís Sales de la Facultad de Matemáticas de la Universidad de Barcelona y a Enric Trillas de la Universidad Politécnica de Cataluña. Las conferencias y comunicaciones están principalmente dedicadas a lógica algebraica, lógicas modales, intuicionistas, multivaloradas, difusas y a otros temas de fundamentos. A partir de ese año se suceden varios de estos

congresos, con características similares y la participación casi exclusiva de investigadores de los centros arriba mencionados.

Los congresos Lenguajes naturales y lenguajes formales, organizados por el entonces profesor del Departamento de Lingüística de la UB, Carlos Martín Vide, constituyeron un foro de encuentro entre filósofos del lenguaje, lingüistas, lógicos, matemáticos e informáticos. Los temas abordados son muy heterogéneos, siendo la lógica, como cabría esperar, la materia interdisciplinar por excelencia. Se produjeron anualmente entre 1985 y 1996, las actas fueron publicadas en la editorial PPU (Promociones y Publicaciones Universitarias) de Barcelona.

Ya en los años noventa, la entonces creada SOLOFICI (Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia) organiza encuentros aproximadamente cada tres años, desde el congreso constituyente de Madrid (1993), pasando por los de Barcelona (1997), San Sebastián (2000), Valladolid (2004), Granada (2006) y Valencia (2009). Se trata de congresos de toda el área de conocimiento en donde la representación de la lógica dista de ser mayoritaria.

5. EL PRESENTE DE LA LÓGICA: ESPECIALIZACIÓN E INTERNACIONALIZACIÓN

Reflejar la fase actual de manera ponderada resulta extraordinariamente complicado tanto por la falta como por el exceso de información. Hemos intentado seleccionar la información que a nuestro juicio es más relevante, pero somos conscientes de que es fácil equivocarse y si así fuera, lamentaríamos haberlo hecho, nos disculpamos de antemano por las omisiones o descuidos.

Como puede verse, en la década de los noventa, se publican libros de lógica especializados de todas las ramas de la lógica matemática, ya no se trata de traducciones de otros autores sino de producción propia y en algún caso la situación que se produce es justamente la inversa, que acaban siendo traducidos o directamente escritos y publicados en prestigiosas editoriales internacionales; así se inaugura la que será la siguiente década, ya en el siglo XXI.

También en esta fase cobran fuerza algunos programas de posgrado en varios lugares de Iberoamérica y se consolidan grupos de investigación en toda el área geográfica, hemos querido dar cuenta de ello pese a que somos conscientes del riesgo que entraña valorar el presente.

5.1. *Nuevos libros de texto*

5.1.1. Nueva generación de manuales introductorios

Aparece una nueva generación de manuales, escritos en su mayor parte por investigadores en lógica o en filosofía de la lógica tras una dilatada experiencia docente e investigadora. De entre los publicados en este momento destacaremos tres libros de texto que han tenido mucha repercusión en España e Iberoamérica, algunos de los cuales llevan ya varias reediciones; nos referimos a los de *Elementos de lógica formal*, de Calixto Badesa, Ramón Jansana e Ignacio Jané publicado por Ariel en 1998 y reeditado en 2007; el de *Lógica clásica de primer orden*, de José Luis Falguera y Concepción Martínez, publicado en 1999 en Trotta; el de *Lógica para principiante*s, de María Manzano y Antonia Huertas que publicó Alianza en 2004 y se reeditó en 2005 y 2006. Todos ellos exhiben una concepción actualizada de la lógica en donde la semántica cobra mayor relevancia, son rigurosos y están pensados como libros de texto de cursos elementales, por lo que están acompañados de problemas y ejemplos. En el primero de ellos priman los aspectos matemáticos y técnicos, en el segundo los conceptuales y el tercero ofrece también una cierta perspectiva lógica y un sinfín de ejercicios prácticos de apoyo, contenidos en un cederrón.

Otros libros de lógica que se publican en estos años son los siguientes[89]: *Elementos de lógica y calculabilidad* de Xavier Caicedo Ferrer, de 1990; el año siguiente, *Rudimentos de Lógica matemática* de Lorenzo Peña, y el de *Iniciación a la lógica* de José A. Díez, en 2002. En 2009 Raymundo Morado publica su *Compendio de lógica*. En 1996 aparece en México el libro *Lógica elemental*, escrito por cuatro profesores de lógica de la Universidad Autónoma Metropolitana, editado por esta misma universidad, Fernández de Castro *et al.* (1996). En 2002 Ángel Nepomuceno publica su *Curso práctico de lógica*, seguido de *El método de las tablas semánticas*.

5.1.2. Libros especializados

Sin embargo, lo que nos parece más interesante es que los especialistas en lógica de este momento no se limitan a escribir textos intro-

89. Hay que destacar también los denominados «problemarios», que incluyen ejercicios de lógica básica: en 1985 Pilar Castrillo publica su *Ejercicios de Lógica*, mientras que en 1991 Eulalia Pérez Sedeño sus también denominados *Ejercicios de Lógica* y en 1993 Carmen García Trevijano publica su libro *El arte de la Lógica*. Por su parte, Corina Yoris publica en 1991 su *Introducción a la Lógica. Problemario*.

ductorios, sino que publican libros mucho más especializados, además de artículos de investigación. Dado el limitadísimo espacio del que disponemos, vamos a destacar solo algunos de estos libros, aunque somos conscientes de que frecuentemente en los artículos publicados se refleja mejor la actividad investigadora.

En el apartado de fundamentos destacan los libros de: Huberto Marraud en 1990, *Teoría de modelos elemental*, en 1998 publica su *Introducción a la teoría de los sistemas deductivos* (1998). Xavier Caicedo Ferrer, de la Universidad de los Andes, publica en 1991 el libro *Hilbert's E-symbol in the Presence of Generalized Quantifiers*. Roberto Cignoli, Itala M. D'Ottaviano y Daniele Mundici publican en 1994 *Álgebras das Lógicas de Lukasiewicz*.

En 1996 aparece el libro de Enrique Alonso, *Curso de teoría de la computación*; ese mismo año Josep María Font y Ramón Jansana publican *A General Algebraic Semantics for Sentential Logics* en la editorial Springer. De entre la bibliografía de José Alfredo Amor destacamos varios libros publicados en la UNAM: en 1997, *Teoría de conjuntos para estudiantes de ciencias* y dos años después la primera edición de *Compacidad en la lógica de primer orden y su relación con el teorema de completud*. Por su parte, la Oxford University Press publica en 1999, *Model Theory* de Manzano, traducción del de *Teoría de modelos*, publicado por Alianza en 1989. De esa misma fecha es el libro de Richard Epstein y Walter Carnielli, *Computability: computable functions, logic and the foundations of mathematics, with the timeline Computability and Undecidability* que se reedita en 1999 y 2008. Newton da Costa, Jean-Yves Béziau y Octavio Bueno publican en 1998, *Elementos de teoria paraconsistente de conjuntos*. Osvaldo Chateaubriand publica: *Logical forms I: truth and description* y *Logical forms II: logic, language and knowledge*. Finalmente, de 2010 es la reedición del libro de Roberto Cignoli, Itala M. D'Ottaviano y Daniele Mundici, escrito en 1999, *Algebraic Foundations of Many-Valued Reasoning*.

En la rama de sistemas lógicos se publican asimismo algunos textos. Todos ellos son libros especializados, producto de las investigaciones llevadas a cabo por sus autores en parcelas ya mucho más restringidas y en un porcentaje elevado publicados en editoriales internacionales de enorme prestigio: Jansana publica *Una introducción a la lógica modal*, Peña publica su *Introducción a las lógicas no clásicas* en 1993 y Manzano publica en 1996 su *Extensions of First Order Logic* en la Cambridge University Press. Gladys Palau *et al.* publican en 2004 *Lógicas condicionales y razonamiento de sentido común* en Gedisa.

En 2006 aparece en la Springer el texto de Atocha Aliseda, *Abductive Reasoning: Logical Investigations into Discovery and Explanation*. En 2008 aparecen: en la Oxford University Press el libro *Modal Logic: An Introduction to its Syntax and Semantics*, de Freund en co-autoría con Cocchiarella; en la Springer el de Walter Carnielli y Claudio Pizzi, *Modalities and Multimodalities*[90]; igualmente en la Springer el de Carnielli *et al.*, *Analysis and Synthesis of Logics. How to Cut and Paste Reasoning Systems*. En 2009 Carlos di Prisco publica en Venezuela su *Combinatoria: Un panorama de la teoría de Ramsey*. Finalmente, en 2010 Juan Barba publica *Lógica, Lógicas* en la Universidad de Valladolid.

Por lo que respecta a la filosofía de la lógica, Andrés Bobenrieth escribe en 1996 el libro *Inconsistencias ¿por qué no?*[91] y Eduardo Alejandro Barrio publica en 1998 *La Verdad desestructurada*. María José Frápolli publica en 1997 *Teorías de la verdad en el siglo XX*, edita *F. P. Ramsey: critical reassessments* en 2005. En el 2000 se publica el libro de Mario Gómez Torrente, *Forma y Modalidad. Una introducción al concepto de consecuencia lógica.* Se publica en 2002 el libro de Gladys Palau, *Introducción filosófica a las lógicas no clásicas*.

En el 2004 aparece el libro de Gregorio Klimovsky y Guillermo Boido, *Las desventuras del conocimiento matemático. Filosofía de la matemática: una introducción.* En 2006 Alberto Moretti y Guillermo Hurtado editan *La Paradoja de Orayen* y en 2008 aparece el libro de Alberto Moretti, *Interpretar y referir*.

En el aparatado de historia de la lógica varios de los investigadores del área iberoamericana publican sus trabajos, habitualmente en editoriales nacionales. Julián Velarde escribe una *Historia de la lógica* que publica en 1989 el Servicio Publicaciones de la Universidad de Oviedo.

La historia de la teoría de conjuntos y en especial sus inicios con Russell y Cantor interesan a nuestros investigadores: en 1992 aparece *Bertrand Russell and the Origins of the Set-Theoretic «Paradoxes»* de Alejandro Garciadiego; ese mismo año José Ferreirós publica *El nacimiento de la teoría de conjuntos, 1854-1908* y en 1999, en inglés, *Labyrinth of Thought. A history of Set Theory and its Role in Modern Mathematics*. En 2006 edita e introduce la obra de Georg Cantor *Fundamentos para una teoría general de conjuntos*. Mosterín publica en 2000 su libro *Los lógicos* y Alonso en 2007 *Sócrates en Viena:*

90. Traducción del libro en italiano publicado en 2001.

91. Lo prologa Newton da Costa quien afirma que el texto de Bobenrieth es un hito histórico para el desarrollo de la lógica paraconsistente.

Una biografía intelectual de Kurt Gödel. En 2006 Alejandro Cassini, de la Universidad de Buenos Aires, publica *El juego de los principios. Una introducción al método axiomático*. En ese mismo año se reedita la edición comentada de las obras de Gödel, que Mosterín publicara por primera vez en 1981. Francisco Rodríguez Consuegra es especialista en Russell y suyos son: *The mathematical philosophy of Bertrand Russell: origins and development* y *Bertrand Russell, análisis filosófico*; asimismo publica ensayos inéditos de Gödel, de naturaleza eminentemente filosófica.

Hay otras contribuciones de naturaleza heterogénea que podrían figurar en un apartado de ediciones de obras colectivas, cuyo mérito es proporcionar un panorama de los estudios del momento. Nuestros investigadores editan numerosas actas de congresos y otras obras colectivas, señalaremos ahora una pequeña selección de entre las que, a nuestro juicio, mayor repercusión que han tenido; lamentablemente dejaremos fuera las actas de congresos. En la EIAF edita Alchourrón en 1995 el volumen *Lógica* y en 2004 Moretti y Orayen el volumen *Filosofía de la lógica*. Nepomuceno edita en 1995 la obra colectiva *Lógica formal: Orígenes, métodos y aplicaciones*, en donde se tratan diversos aspectos de la lógica clásica así como de teoría de conjuntos, computabilidad y complejidad. En 2003 Ruy de Queiroz edita *Logic for Concurrency and Synchronisation*. En 2005 Horacio Faas y Luis Urtubey editan *Temas de razonamiento aproximado e inferencia heterogénea*, una publicación del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de Córdoba, Argentina. Jean-Yves Béziau edita ese mismo año *Logica Universalis: Towards a General Theory of Logic*. María José Frápolli edita en 2007 el de *Filosofía de la lógica*. En 2006 la revista *Azafea* publica un monográfico, *Cuestiones de lógica actual*, en el que contribuyen investigadores internacionales de la talla de Johan van Benthem, Wilfrid Hodges, Carlos Areces y Dick de Jongh, junto a los españoles Enrique Alonso, Huberto Marraud y Antonia Huertas.

Un libro que merece desde luego mención especial, aunque se publicara antes de este periodo, es la *Antología de la lógica en América Latina*, editado por Francisco Miró Quesada y Roque Carrión de 1988. Esta obra es el resultado de un esfuerzo editorial llevado a cabo durante varios años, con el fin de publicar investigaciones originales por lógicos de la región latinoamericana. Los editores se dan a la tarea de traducir (del inglés al español) algunos trabajos ya clásicos y de integrar otros más recientes y escritos originalmente en español o en portugués. Los artículos presentados cubren una amplia gama de temáticas: teoría de la demostración, de modelos, teoría de con-

juntos, lógicas paraconsistentes, normativas, así como cuestiones de filosofía de la lógica. Naturalmente no están todos los investigadores del área representados, pero sí es una muestra muy representativa y de la más alta calidad de la investigación lógica en esta región.

Contando ya, a la vuelta del siglo, con un acumulado de conocimiento especializado en lógica se lleva a cabo una iniciativa interesante, en la que participaron numerosos investigadores del área de lógica y filosofía de la ciencia, se trata de la creación de una biblioteca digital de libre acceso, *Summa Logicae en el siglo* XXI, en la que se recogen trabajos de todas las ramas del árbol de la lógica y a la que puede accederse en esta localización *http://logicae.usal.es*.

5.2. *Grupos de investigación*

Sobre la investigación en lógica hoy día, en atención al espacio, haremos solo una breve e incompleta mención, con la intención de dar un panorama general con información de partida para investigación futura.

En España[92] en los años noventa se consolida la investigación en temas específicos de teoría de modelos, teoría de conjuntos, lógica algebraica, sistemas lógicos, lógicas aplicadas a la informática y a la inteligencia artificial, historia y filosofía de la lógica, etc. Estos grupos de investigación se articulan en proyectos financiados por el Ministerio de Educación o por otras instituciones dependientes de las comunidades autónomas. A continuación señalamos algunos de estos grupos, lamentablemente dejaremos fuera a los formados exclusivamente por profesores de facultades de matemáticas e informática para no hacer demasiado largo este informe y porque el objetivo de este artículo es reflejar la investigación que se lleva a cabo desde el campo de la filosofía.

En la ciudad de Barcelona hay varios grupos de investigación, algunos de cuyos integrantes ya fueron mencionados en secciones precedentes cuando hablábamos de «Los primeros formadores de profesionales de la lógica». Concretamente, hay grupos que investigan en fundamentos y desarrollan trabajos de Teoría de modelos así como de Teoría de conjuntos y también los hay trabajando en historia y filosofía de la lógica; entre los investigadores de estos proyectos señalamos a algunos de los miembros del Departamento de Lógica, Historia y Filosofía de la Ciencia: Joan Bagaría, Enrique Casanovas,

92. Para mayor información, especialmente de los grupos ubicados en la ciudad de Barcelona, consúltese Bolado *et al.* (2009).

Ignacio Jané y Calixto Badesa, aunque el grupo es más numeroso. El Grupo de Lógica Algebraica se nutre de investigadores provenientes del departamento anterior así como de diversos departamentos de la Facultad de matemáticas y del CSIC, tiene una gran tradición e importantes contribuciones en la investigación de estructuras algebraicas de algunas lógicas no clásicas tales como las modales, multivaloradas y borrosas; entre sus integrantes destacaremos a Ramón Jansana, Josep María Font, Ventura Verdú y Antoni Torrent.

En la Universidad de Salamanca, en el Departamento de Filosofía, Lógica y Estética, José Manuel Méndez trabaja en sistemas lógicos, básicamente en lógicas de la relevancia e intuicionistas. Desde 1996, tras la incorporación de María Manzano, los temas investigados han cubierto un amplio espectro, tanto de fundamentos como de sistemas lógicos que tienen aplicaciones en la informática y la inteligencia artificial: descriptivas, modales, híbridas, teoría de tipos, etc.; frecuentemente las lógicas estudiadas se traducen a un marco heterogéneo o multivariado. Es preciso señalar que la mayor parte de estas investigaciones fueron realizadas mediante proyectos coordinados con distintas universidades: Sevilla (Ángel Nepomuceno), Autónoma de Madrid (Huberto Marraud, Enrique Alonso), UOC (Antonia Huertas), Valladolid (Juan Barba), Complutense de Madrid (Lucila González) y que de esta colaboración nació el programa de posgrado en Lógica y Filosofía de la Ciencia que mencionaremos más adelante. Uno de estos proyectos coordinados, *Summa Logicae en el siglo XXI*, posibilitó la creación de la biblioteca digital mencionada antes.

En la Universidad de Santiago de Compostela están los profesores José Miguel Sagüillo y Concepción Martínez, quienes trabajan en proyectos de filosofía e historia de la lógica en donde se analizan los conceptos fundamentales de nuestra disciplina así como en otros donde los temas de investigación están próximos a la teoría de la argumentación y la retórica. De entre las tesis dirigidas por Sagüillo destacamos la defendida en 1995 por Javier Vilanova Arias, actualmente profesor en la Universidad Complutense de Madrid, *Similaridad intermundana y Lógica Condicional*. Por su parte, Alejandro Sobrino se dedica a la investigación del razonamiento con especial énfasis en el razonamiento aproximado, temporal y borroso y en el estudio de las lógicas *fuzzy*; ha participado en numerosos proyectos junto al grupo de lógicas borrosas que en su momento liderara Trillas, quien fuera su director de tesis.

En la Universidad de Sevilla, en 1999 nace el Grupo de Lógica, Lenguaje e Información (LLI) con el objetivo de organizar la investigación en lógica formal que se venía llevando a cabo en el Departamen-

to de Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Sevilla. Desde su creación, la labor investigadora se centró primero en estudios de fundamentos de lógica formal y en la línea de aplicación de resultados al análisis lógico del lenguaje. Las líneas de investigación comprenden principalmente el método de las tablas semánticas, el estudio lógico de la abducción y las lógicas no clásicas en general. Uno de los catedráticos fundadores de este grupo, el profesor Emilio Díaz Estévez (1932-2006), contribuyó con una propuesta original en los árboles semánticos, en el sentido de dar un tratamiento especial a fórmulas que generan árboles infinitos pero que son satisfacibles en dominios finitos (cf. Díaz Estévez, 1993). El grupo ha trabajado en diversos proyectos de investigación desde su creación y para el periodo 2009/2014 trabajan en el proyecto de excelencia titulado *Lógica de protocolos incondicionalmente seguros*, cuyo responsable es Hans van Ditmarsch. Entre las tesis producidas por integrantes de este grupo se encuentran: *Lógica de segundo orden, problemas metateóricos* de Ángel Nepomuceno, 1990; *Árboles semánticos para lógica modal con algunos resultados sobre sistemas normales* de Francisco Salguero Lamillar, 1991; *Estudios de algunos problemas de fundamento de la teoría axiomática de conjuntos* de Ángel Vahí Serrano, 1993; *Modelos Formales de explicación en Lógica e Inteligencia Artificial* de Fernando Soler Toscano, 2005. En el mismo Departamento de Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Sevilla, José Ferreirós investiga en temas de historia y filosofía de las matemáticas, es especialista en la de teoría de conjuntos y en la obra de Cantor.

En el resto de las universidades andaluzas, en el ámbito de las facultades de Filosofía, destaca la investigación de María José Frápolli en la Universidad de Granada, lidera un grupo que se ocupa de temas de filosofía de la lógica. En la Universidad de Málaga, Alfredo Burrieza investiga especialmente en el campo de las lógicas que tienen aplicación a la informática.

En la Universidad Autónoma de Madrid el profesor Huberto Marraud dirige en el año 1989 la tesis de Juan Barba sobre *Sistemas formales afines a la semántica de situaciones*; en 1991 la de Cristina Corredor sobre *Estudio del lema de interpolación en el contexto de diversos lenguajes formales*; en el año 1993 dirige la tesis de Enrique Alonso, *Contenido, verdad y consecuencia lógica.* Este último profesor, perteneciente al departamento de Filosofía de esa universidad, investiga en temas de fundamentos y de historia de la lógica. Por su parte, Juan Barba, docente en la Universidad de Valladolid, se dedica asimismo a temas de fundamentos y de lógicas aplicadas a la lingüística.

Francisco Rodríguez Consuegra, en la Universidad de Valencia, investiga en temas de filosofía de la lógica y de la matemática, siendo especialista en los siguientes autores: Peano y su escuela, Russell, Gödel y Tarski.

En Chile la investigación formal en lógica se puede agrupar en estudios de filosofía de la lógica y fundamentos de lógica matemática. A mediados de la década de 1980 se sistematizan las investigaciones pues se crea un sistema de financiamiento estatal al que se accede mediante concurso. Los estudios de filosofía de la lógica comienzan con investigaciones interesadas en el discurso lógico y su relación con diversos tópicos de la filosofía tradicional, a Jorge Figueroa de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (PUCV) le interesan los efectos del discurso lógico en la verdad científica y en la acción humana; a Mirko Skarica, la posibilidad de fundamentar la metafísica; más tarde, a partir de 1996, Skarica se interesa por los fundamentos de la lógica deóntica a partir del discurso normativo. Es destacable la llegada en el año 2002 de Andres Bobenrieth al Instituto de Filosofía de la Universidad de Valparaíso, quien abre una línea de investigación original y sostenida en el tiempo con dos proyectos financiados por el fondo estatal de investigación científica en 1997 y 2006 ligados a su reflexión sobre las inconsistencias y la lógica paraconsistente. Un papel similar cumple Wilfredo Quezada en el departamento de Filosofía de la Universidad de Santiago. Quezada se ha interesado recientemente, con una investigación aprobada por el fondo estatal, en la relación del naturalismo matemático y su fundamentación cognitiva.

En el ámbito de fundamentos, la lógica matemática, es muy relevante la producción científica del grupo de investigadores de la Facultad de Matemáticas de la Pontificia Universidad Católica (PUC), formados por Rolando Chuaqui, a saber: María Victoria Marshall, en fundamentos de teoría de conjuntos; Manuel Corrada, en teoría de conjuntos; Renato Lewin, Irene Mickenberg y María Gloria Schwarze, en lógicas algebraicas. También es necesario señalar que más recientemente ha sido destacable el aporte de matemáticos de la Universidad de Concepción, como es el caso de Anahí Gajardo, quien ha dedicado una investigación a las Máquinas de Turing, y Xavier Vidaux Negre con una prolífica producción académica sobre temas relacionados con la teoría axiomática de conjuntos.

En México, en los años noventa hubo una excelente oportunidad para que los entonces estudiantes de licenciatura fueran a realizar sus estudios de doctorado al extranjero y regresaran a incorporarse a instituciones académicas. Asimismo la UNAM implementó un programa de estancias posdoctorales, que permitió a varios investigadores

jóvenes del extranjero realizar estancias en esta Universidad, algunos de los cuales se incorporaron a plantas académicas de universidades en México al término de su estancia.

Los profesionales de la lógica se encuentran principalmente en las ya mencionadas UNAM y UAM y más recientemente en la Universidad Veracruzana (UV) y en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMICH), así como en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM).

En la UNAM, los matemáticos de la Facultad de Ciencias enfocan sus temas de investigación a cuestiones de fundamentos de la lógica o de teoría de conjuntos (Gabriela Campero, Asunción Preisser, Rafael Rojas y Carlos Torres) o de historia de las matemáticas en diferentes periodos (Carlos Álvarez, Alejandro Garciadiego). Los investigadores del Instituto de Investigaciones Filosóficas, por otra parte, se dedican principalmente a cuestiones de filosofía o de didáctica, de argumentación o de aplicaciones de la lógica y metodología de la ciencia (Atocha Aliseda, Axel Barceló, Mario Gómez, Alejandro Herrera, Raymundo Morado). Hay también investigadores dedicados a la lógica computacional, algunos de los cuales están adscritos al Instituto de Investigaciones en Matemáticas Aplicadas y Sistemas (IIMAS) (David Rosenblueth, Carlos Velarde) y otros a la Facultad de Ciencias (Francisco Hernández Quiroz, Favio Miranda). En la UAM, en el departamento de Filosofía, hay profesores dedicados a temas tanto de filosofía de la lógica y de las matemáticas (Max Fernández de Castro, Silvio Pinto, Javier Sánchez Pozos, Luis Felipe Segura, Guillermo Zambrana) como de lógica y topología (Yolanda Torres).

Hay otros Institutos de Filosofía y Facultades en donde se hace investigación en lógica, aunque todavía no existen grupos de investigación establecidos. En la UV en Jalapa (Veracruz), destacamos a Adolfo García de la Sienra, que se dedica a fundamentos lógicos de la economía, y a Ariel Campirán. En la UMICH en Morelia (Michoacán), mencionamos a Federico Marulanda, quien recientemente se ha incorporado tras una estancia posdoctoral en el IIF de la UNAM y trabaja en temas de paraconsistencia. Muy recientemente, hay un grupo de profesores jóvenes en la UACM en la ciudad de México, quienes son egresados de los posgrados nacionales o se han graduado recientemente en el extranjero. Conforman el grupo de profesores de lógica de la Academia de Filosofía y hacemos mención de algunos de ellos: David Gaytán, Gabriela Guevara, Jesús Jasso, Natalia Luna, María Alicia Pazos y Pedro Ramos. En el año 2011 organizarán el Primer Simposio Internacional de Investigación en Lógica y Argumentación, evento organizado por la Academia Mexicana de Lógica.

En las últimas décadas, a partir de los años ochenta, en Argentina se ha afianzado la tarea de algunos grupos de investigación en el ámbito de la lógica y también de investigadores vinculados al Consejo de Investigaciones de Argentina (CONICET). Se distribuyen sobre todo en las áreas de filosofía, informática y matemática.

En filosofía es preciso señalar en Buenos Aires, la labor desarrollada por Gladys Palau tanto en filosofía de la lógica como en enseñanza de la lógica, y también la de otros investigadores como Carlos Oller, sobre filosofía de la lógica, en la Universidad de la Plata, con el Seminario Permanente de Lógica «Carlos E. Alchourrón» (Sociedad Científica Argentina) y en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). En los últimos años, es interesante el grupo de jóvenes investigadores asociados en el GAF (Grupo de Acción Filosófica), entre ellos Eduardo Barrios, cuyos trabajos se vinculan con la noción de verdad y las paradojas semánticas.

En el Centro de Estudios Filosóficos (CEF) de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Javier Legris dirige proyectos de investigación en el área de historia de la lógica, con participación de investigadores locales y también del exterior.

En matemáticas, siguiendo en Buenos Aires, Héctor Freytes y Graciela Domenech del Grupo de Estructuras Cuánticas han desarrollado un sostenido trabajo en torno a la lógica de la mecánica cuántica.

En informática, se puede mencionar a Veronica Becher (UBA, Ciencias Exactas) junto al grupo establecido en Kopow, dedicado a la investigación sobre algoritmos.

El Departamento de Computación de la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales de la Universidad de Buenos Aires (Argentina) posee el Grupo en Lógica, Lenguaje y Computabilidad (GLyC) entre cuyos temas de interés se encuentra la lógica computacional que centra la investigación tanto en los aspectos computacionales de la lógica: complejidad, poder expresivo, teoría de la demostración y teoría de modelos, como en el estudio de lógicas modales e híbridas, lógicas proposicionales plurivalentes y lógicas difusas.

En la Universidad de La Plata cabe mencionar la labor en lógica algebraica de investigadores como Marta Sagastume del Departamento de Matemáticas de la Facultad de Ciencias Exactas y Rodolfo Ertola del de Filosofía.

El Instituto de Ciencias Básicas de la Universidad Nacional de San Juan en Argentina cuenta actualmente con dos proyectos, uno sobre combinaciones de lógicas, dirigido por Manuel Marcos Fidel, y otro sobre lógica algebraica, dirigido por Aldo Victorio Figallo. Ambos investigadores han trabajado juntos en proyectos en los que han

desarrollado versiones algebraicas de diversos cálculos proposicionales intuicionistas y polivalentes.

En el ámbito de SADAF, Alberto Moretti y Sandra Lazzer han desarrollado a lo largo de varios años el Seminario «Lógica y Filosofía», vinculado con proyectos de investigación, en los cuales se abordaron también cuestiones históricas.

En la ciudad de Córdoba destaca el grupo de estudio e investigación iniciado por Horacio Faas y vinculado con las Jornadas de Epistemología de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Córdoba, en el cual se ha trabajado sobre temas de filosofía de la lógica y sobre razonamiento diagramático.

Dada la suerte política y económica de Argentina en sus últimas décadas, no extraña que notorios aportes argentinos en el campo de la lógica, al igual que en otros, hayan provenido de investigadores que comenzaron su formación en Argentina y prontamente emigraron del país, destacándose luego. Entre otros es preciso mencionar a Carlos Areces (Holanda-Francia-Argentina) por sus trabajos en lógicas híbridas y descriptivas, a Eduardo Fermé (Portugal) y a Horacio Arlo Costa (1957-2011) (Estados Unidos), quienes han investigado tanto en lógicas modales como en epistemología formal.

En la Universidad de Campinas, Brasil, en el CLE (Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência) varios investigadores conforman el Group for Theoretical and Applied Logic (GTAL), grupo liderado por Walter Carnielli, Itala D'Ottaviano y Marcelo Coniglio. Uno de los intereses principales del grupo en la actualidad es el de las traducciones entre sistemas lógicos: su historia, alcance, la definición del concepto abstracto de traducción así como de numerosos casos particulares de traducciones entre sistemas lógicos. Cuentan con un proyecto de investigación centrado en estos temas en el que participan investigadores de la Universidade de São Paulo, Universidade Estadual de São Paulo: Rio Claro e Marilia, y Universidade Federal de Uberlândia. El grupo también investiga o ha investigado otras áreas de la lógica tales como: fundamentación de lógicas paraconsistentes, algebraización de lógicas no clásicas, teoría de modelos y de la demostración de diversas lógicas multivaloradas, lógicas difusas y paraconsistentes, fundamentación de la teoría de conjuntos, lógicas heterodoxas e informática teórica.

Además de llevar adelante una actividad investigadora de alto nivel, el CLE organiza numerosos encuentros, algunos de ellos con ocasión de los cumpleaños de Newton da Costa: el año 2000 organizaron el segundo Congreso Mundial en Paraconsistencia (WCP) que se llevó a cabo en Juquehy (São Sebastião, São Paulo) y estu-

vo dedicado a Newton da Costa en su 70 cumpleaños. Las actas del evento, editadas por Walter A. Carnielli, Marcelo E. Coniglio e Itala M. L. D'Ottaviano, llevan el título *Paraconsistency: the logical way to the inconsistent*. En 2009, en ocasión del 80 cumpleaños de Newton da Costa, el CLE junto con la Academia Internacional de la Filosofía de la Ciencia (AIPS) organizaron un encuentro en Unicamp con la pretensión de discutir una amplia variedad de temas centrados en la obra de Da Costa. Ese mismo año, el CLE junto con los departamentos de Filosofía de las Universidades italianas de Pavia y Siena organizaron el congreso Model-Based Reasoning 2009 (MBR '09), en él se debatieron los aspectos lógicos, epistémicos y cognitivos de las prácticas de modelaje empleadas en ciencia y en ciencias cognitivas incluyendo los modelos lógico-computacionales de tales prácticas.

En el Centro de Informática de la Universidad Federal de Pernambuco, Ruy de Queiroz investiga en temas de fundamentación lógica de la computación, teoría de la demostración, teoría de modelos y en complejidad computacional. Ruy de Queiroz organiza anualmente los Workshops on Logic, Language, Information and Computation (WoLLICs) cuyas actas se publican en editoriales de prestigio. Con ellos se pretende promover una investigación interdisciplinar en lógica pura y aplicada, y ser un foro en el que se encuentren lógicos e investigadores de diversas áreas de conocimiento que empleen la lógica formal como herramienta.

Jean-Yves Béziau es actualmente investigador en la Universidad Federal de Ceará, Brasil. Trabaja en el área de lógica, especialmente en lógica universal y lógica paraconsistente. Realizó su doctorado en filosofía en la Universidad de São Paulo, dirigido por Newton da Costa. También obtuvo un doctorado en ciencias de la computación en la Universidad Paris VII-Denis-Diderot, dirigido por Daniel Adler. Beziau dirigió a su vez, en 2007, la tesis de Alexandre Costa Leite, en la Universidad Neuchâtel, en Suiza. Actualmente Costa Leite trabaja en la Universidad de Brasilia. Además, Beziau y Costa Leite han organizado en colaboración con grupos de investigación de otros países, tres congresos mundiales (en Suiza, 2005; China, 2007 y Portugal, 2010) sobre lógica universal, que aspira a ser una teoría general de todas las lógicas posibles.

El Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia con sede en Bogotá cuenta con el Centro de Investigaciones en Lógica y Epistemología contemporánea (CILEC) que, coordinado por estudiantes de pregrado y posgrado de dicho departamento, desarrolla desde hace más de cuatro años investigaciones en torno a la

semántica de los lenguajes naturales, filosofía de la ciencia y de la lógica y sobre el pensamiento de Charles S. Peirce.

La Universidad EAFIT de Medellín, Colombia, posee un grupo de investigación en Lógica y Computación coordinado por Andrés Sicard Ramírez. Dicho grupo nace de la fusión de dos células de investigación: una del Departamento de Ciencias Básicas y otra del Departamento de Humanidades, y estudia cuestiones de computabilidad, computación cuántica, lógicas no clásicas y métodos formales para la programación.

La Universidad del Rosario en Colombia acoge el grupo de investigación en Lógica, Epistemología y Filosofía de la Ciencia dirigido por Andrés Páez Peñuela y cuya finalidad es coordinar proyectos de investigación orientados a hacer uso de las herramientas profesionales de la filosofía, la lógica y la historia cuando ellas se dirigen a dar cuenta de los problemas filosóficos, formales o históricos que surgen en el seno de las actividades científicas en general y específicamente en la reflexión sobre el uso y constitución del lenguaje.

La Universidad de los Andes (Mérida, Venezuela) posee el Grupo de Investigaciones sobre Lógica y Filosofía del Lenguaje, adscrito al Máster de Filosofía que dicha universidad oferta. Sus fundadores han sido Margarita Belandria, Pompeyo Ramis y Andrés Suzzarini.

Por lo que se refiere a la lógica en Centroamérica, nuestro registro se limita a Costa Rica, en donde a principios de los noventa regresa Max Freund de sus estudios de doctorado en la Universidad de Indiana, siendo el primer académico que llega a Costa Rica especializado en lógica. Ha trabajado en la lógica de los sortales, en lógicas de segundo orden y en las modales. Hoy día hay además otros académicos, entre los cuales citamos a Jorge Guier, especializado en teoría de modelos y Eugenio Chinchilla, especializado en la teoría de funciones recursivas (ambos llevaron a cabo sus estudios especializados en lógica en Francia). Todos ellos tienen trabajo original en el área[93].

5.3. *Programas de posgrado*

En la ciudad de Barcelona funciona el Máster y Doctorado en Lógica Pura y Aplicada, que reúne a diversos investigadores de las universidades de esa ciudad: UB (Universidad de Barcelona), UAB (Universidad Autónoma de Barcelona), UPC (Universidad Politécnica de Cataluña) e IIIA, CSIC (Instituto de Inteligencia Artificial del Consejo

93. Para más detalles sobre el desarrollo de la lógica en Costa Rica, así como para una lista extensa de publicaciones de sus artículos, véase Freund (2010).

Superior de Investigaciones Científicas). Los temas principales de investigación son: teoría de modelos, teoría de conjuntos, lógica algebraica, lógicas no clásicas e historia de la lógica.

Dedicado asimismo a temas del área se implantó en el año 2007 el Máster y Doctorado Interuniversitario en Lógica y Filosofía de la Ciencia promovido por distintas universidades españolas: USAL (Universidad de Salamanca), USC (Universidad de Santiago de Compostela), UAM (Universidad Autónoma de Madrid), UVA (Universidad de Valladolid), Universidad de Coruña, ULL (Universidad de La Laguna), Instituto de Filosofía del CSIC. Este posgrado agrupa a investigadores de dichas universidades y de otras tantas del país: UV (Universidad de Valencia), UCM (Universidad Complutense de Madrid), US (Universidad de Sevilla), UGR (Universidad de Granada), UMA (Universidad de Málaga), UNED (Universidad Nacional de Educación a Distancia), Università degli Studi di Padova y UPV (Universidad del País Vasco). Los temas principales de investigación son los propios del área de lógica y filosofía de la ciencia; concretamente las líneas de lógica en las que se trabaja son: teoría de modelos, teoría de conjuntos, teoría de la demostración, sistemas lógicos, lógicas para la informática y la inteligencia artificial, filosofía de la lógica e historia de la lógica.

Con estos doctorados, ambos con la distinción de Mención de Calidad que otorga la ANECA (Agencia Nacional de Evaluación de la Calidad y Acreditación), se ha dado un vuelco radical a la situación pesimista que describe Luis Vega en su artículo en 2004:

> Todo ello redunda en la impresión general de que la lógica tiende a moverse en las facultades de Filosofía, salvo raras excepciones, entre el enquistamiento o la rutina escolar de la lógica estándar y la sofisticación autista del profesor investigador que solo se comunica con sus pares.

La lógica es un tema de docencia e investigación central en la Facultad de Humanidades en la UCV; de hecho, los grandes lógicos venezolanos del siglo XX desarrollaron sus investigaciones allí. Hoy día, el Instituto de Filosofía, dirigido por el profesor Jesús Baceta, posee el único posgrado en Lógica y Filosofía de la Ciencia que tiene el país.

No mencionamos otros muchos másteres y doctorados de Filosofía, que si bien incluyen algunas asignaturas de lógica no ofrecen una especialización completa en dicha línea. Sin embargo, los posgrados de la UNAM de Filosofía y de Filosofía de la Ciencia son programas donde el estudiante puede seguir un itinerario que incluye desde la

filosofía de la lógica hasta sus aplicaciones en la computación pasando por fundamentos e historia de nuestra disciplina.

El Departamento de Filosofía del Instituto de Ciencias Humanas de la Universidad de Campinas organiza en colaboración con el CLE el programa de máster y doctorado en Lógica y Filosofía de la Ciencia. Los temas de investigación comprenden prácticamente todo el árbol de la lógica, con énfasis en las lógicas no clásicas: teoría de modelos y de la demostración para lógicas no clásicas, teoría de la computabilidad, fundamentación de la teoría de conjuntos, enfoque algebraico de lógicas no clásicas y filosofía de la lógica. A este programa acuden estudiantes no solo de Brasil sino de distintos lugares de Sudamérica.

En Chile se ofrecen actualmente dos programas de Magister ligados a la Lógica y Filosofía de la Ciencia. El de la Universidad de Valparaíso fue creado en 1998 y es el más antiguo. Se trata en verdad de un programa de Filosofía con una especialización en Lógica y Filosofía de la Ciencia. El de la Universidad de Santiago es un Magister en Filosofía de la Ciencia que contiene en su plan de estudios una serie de seminarios especializados en lógica simbólica y tópicos avanzados de lógica moderna.

5.4. *Investigación en didáctica de la lógica*

La preocupación por la enseñanza de la lógica se ha plasmado en dos iniciativas de gran impacto internacional; la primera se desarrolla en México y el objetivo es compartir experiencias innovadoras, especialmente entre los docentes del alumnado de 16-18 años que ingresará en la universidad al final de esos estudios preparatorios; la segunda en España y en este caso los docentes implicados lo son de universidad, tanto de filosofía como de informática y matemáticas.

Modus Ponens[94] es el Boletín de la Academia Mexicana de Lógica que fue constituida en 2003 por un grupo de personas que han venido desarrollando actividades de fomento de la lógica desde hace años. En 1996 crearon el Taller de Didáctica de la Lógica (TDL) y desde 1998 organizan anualmente el Encuentro Internacional de Didáctica de la Lógica (EIDL), y las videoconferencias nacionales quincenales (que hoy en día pueden ser vistas también por Internet). Han publicado antologías sobre didáctica de la lógica así como artículos de difusión e investigación. Los pioneros de estas iniciativas son los

94. Véase http://www.filosoficas.unam.mx/~Modus/Ponens.htm.

profesores Alejandro Herrera y Raymundo Morado del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.

En los años 2000, 2006[95] y 2011[96] se celebró en Salamanca el encuentro internacional de herramientas para la docencia de la lógica, Tools for Teaching Logic. Se trata de un encuentro auspiciado por la ASL (Association for Symbolic Logic) en el que investigadores de una veintena de países de cuatro continentes comparten no solo su pasión por la investigación sino también por la enseñanza de la lógica a todos los niveles educativos, tanto los de grado como los de posgrado, así como las herramientas informáticas creadas al efecto. La primera vez que se realizó fue tras un proyecto ALFA (América Latina Formación Académica), con la misma denominación, financiado por la Unión Europea que también coordinaba Salamanca y donde participaban las Universidades de Udine (Italia), Amsterdam (Holanda), Salamanca (España), el Imperial College (UK), la Universidad de Buenos Aires (Argentina), la Federal de Pernambuco (Brasil), la de la República de Uruguay y el Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México.

También en Venezuela un grupo de profesores de Lógica de diferentes centros universitarios del país, reunido en la UCAB, Montalbán, fundaron en 2006 la Sociedad Venezolana de Lógica, entre cuyos objetivos destaca la enseñanza de la lógica.

Agradecimientos

Queremos expresar nuestro agradecimiento a los siguientes colegas: Itala D'Ottaviano (Brasil), Max Freund (Costa Rica), Claudio Fuentes Bravo (Chile), Evandro Luís Gomes (Brasil), Álex Ibarra Peña (Chile), Diógenes Rosales (Perú), Luis Urtubey (Argentina) y Corina Yoris Villasana (Venezuela). Todos ellos nos proporcionaron una ayuda invaluable a través de textos que prepararon sobre la lógica en sus países y de los cuales tomamos información para la realización de este artículo (desgraciadamente no pudimos incluir todo lo que nos enviaron).

Agradecemos también a Manuel Crescencio Moreno, a Claudio Fuentes y a Gabriela Hernández Deciderio, quienes nos ayudaron en la búsqueda de información y en el formato de nuestro texto. Pedro Espinosa, encargado de la hemeroteca de la biblioteca Eduardo García Máynez del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM,

95. Se publicaron no solo las actas sino un número especial del IGPL *Logic Jnl IGPL* 15/4 (2007), (http://jigpal.oxfordjournals.org/content/15/4/289.extract).

96. Las actas se publicaron en Springer, http://www.springer.com/computer/ai/book/978-3-642-21349-6.

nos ayudó a localizar y corregir referencias. A todos ellos gracias por su generosa ayuda y su paciencia.

BIBLIOGRAFÍA

Selección de obras de lógica en Iberoamérica

1900-1949

Amoroso Costa, M. (1929), *As idéias fundamentais da matemática*, Pimenta de Mello, Rio de Janeiro (3.ª ed. aum., *As idéias fundamentais da matemática e outros ensaios*, Convivio-EDUSP, São Paulo, 1981).

Dualde, J. (1933), *Una revolución en la lógica del derecho. (Concepto de la interpretación del derecho privado)*, Librería Bosch, Barcelona.

Ferrater Mora, J. (1949), «Wittgenstein o la destrucción»: *Realidad*, 5, 129-140 (reimpreso, con el título «Wittgenstein, símbolo de una época angustiada»: *Theoria*, 7-8 [1954], 33-38).

Ferreira da Silva, V. (1940), *Elementos da lógica matemática*, Cruzeiro do Sul, São Paulo.

García Bacca, J. D. (1934), *Introducció a la logística amb aplicacions a la filosofía i a les matemàtiques*, 2 vols., Institut d'Estudis Catalans, Barcelona.

García Bacca, J. D. (1936), *Introducción a la lógica moderna*, Labor, Barcelona.

Granell, M. (1949), *Lógica*, Revista de Occidente, Madrid.

Larroyo, F. (1938), *La lógica de las ciencias*, Porrúa, México.

Miró Quesada, F. (1946), *Lógica*, Sociedad Peruana de Filosofía, Lima.

Oñate Guillén, J. (1948), «Iniciación a la lógica matemática», en *Guión de estudios CETA*, fasc. 3, Círculo de estudio y trabajo CETA, Madrid.

Parra, P. (1903), *Nuevo sistema de lógica inductiva y deductiva*, Tip. Económica, México.

Pucciarelli, E. y F. Romero (1938), *Lógica y nociones de teoría del conocimiento*, Espasa-Calpe, Buenos Aires-México.

Reyes Prósper, V. (1887), «Sur la géometrie non-Euclidienne»: *Mathematische Annalen*, 29, 154-156.

Reyes Prósper, V. (1892a), «Ernesto Schröder. Sus merecimientos ante la lógica, su propaganda lógico-matemática, sus obras», en *El Progreso Matemático*, vol. 14, 33-36.

Reyes Prósper, V. (1892b), «Proyecto de clasificación de los escritos lógico-simbólicos, especialmente de los post-booleanos», en *El Progreso Matemático*, vol. 20, 229-232.

Russell, B. (1931), *El panorama científico*, Revista de Occidente, Madrid (trad. del inglés de G. Sans Huelin).

1950-1969

Castañeda, H. N. (1954), «La lógica general de la normas y la ética»: *Universidad de San Carlos*, Guatemala, 30, 129-196.

Cohen, M. (1952), *Introducción a la lógica*, trad. de E. de Gortari, FCE, México.

Copi, I. (1962), *Introducción a la lógica*, trad. de N. Miguez, Eudeba, Buenos Aires.

Da Costa, N. (1958), «Nota sobre o conceito de contradição»: *Anais da Sociedade Paranaense de Matemática*, 1, 6-8.

Da Costa, N. (1959), «Observações sobre o conceito de existência em matemática»: *Anuário da Sociedade Paranaense de Matemática*, 2, 16-19.
De Gortari, E. (1950), *La ciencia de la lógica*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia.
De Gortari, E. (1955), «La Fase Deductiva del Método Materialista Dialéctico» (fragmento): *Diánoia: Anuario de Filosofía*, 1, 69-103.
De Gortari, E. (1956), *Introducción a la lógica dialéctica*, FCE, México.
Ferrater Mora, J. y H. Leblanc (1955), *La lógica matemática*, FCE, México.
García Máynez, E. (1951), *Introducción a la lógica jurídica*, FCE, México.
García Máynez, E. (1955), *Lógica del juicio jurídico*, FCE, México.
García Máynez, E. (1959), *Lógica del concepto jurídico*, FCE, México.
García Máynez, E. (1964), *Lógica del raciocinio jurídico*, FCE, México.
Gutiérrez, C. (1968), *Elementos de lógica*, ETUP, San José.
Hegenberg, L. (1963), «História da teoria de modelos», en *Memórias do XIII Congreso Internacional de Filosofía*, vol. 6, UNAM, México, 39-54.
Hegenberg, L. (1966), *Lógica simbólica*, Herder, São Paulo.
Klimovsky, G. (1954), «Problemas relativos a la definición de verdad lógica en los sistemas semánticos y sintácticos», en *Segundo Simposium sobre algunos problemas matemáticos (Villavicencio-Mendoza, 1954)*, Centro de Cooperación Científica de la UNESCO, Montevideo.
Klimovsky, G. (1958), «El teorema de Zorn y la existencia de filtros e ideales maximales en los reticulados distributivos»: *Revista de la Unión Matemática Argentina*, 18, 160-164.
Klimovsky, G. (1969), *El método hipotético deductivo y la lógica*, Cuadernos del Instituto de Lógica y Filosofía de la Ciencia, Instituto Nacional para el Mejoramiento de la Enseñanza de las Ciencias, Buenos Aires.
Miró Quesada, F. (1956), *Problemas fundamentales de la lógica jurídica*, Biblioteca de La Sociedad Peruana de Filosofía, Lima.
Miró Quesada, F. (1958), *Iniciación lógica*, San Marcos, Lima.
Miró Quesada, F. (1963), *Apuntes para una teoría de la razón*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
Muñoz Delgado, V. (1961), *De la axiomática a los sistemas formales*, Instituto Jorge Juan de Matemáticas, Madrid.
Nagel, E. y J. Newman (1959), *La prueba de Gödel*, trad. de R. Xirau, UNAM, México.
Nemesszeghy, E. (1967), *Identidad en la lógica matemática*, Editorial Valparaíso, Universidad Católica, Valparaíso.
Otero, H. (ed.) (1962), *Bertrand Russell: La filosofía en el siglo XX y otros ensayos*, Alfa, Montevideo.
Quine, W. (1962a), *Los métodos de la lógica*, trad. de M. Sacristán, Ariel, Barcelona.
Quine, W. (1962b), *Desde un punto de vista lógico*, trad. de M. Sacristán, Ariel, Barcelona.
Raggio, A. R. (1965), «Gentzen's Hauptsatz for the systems NI and NK»: *Logique et Analyse*, 8, 91-100.
Rivano, J. (1964), *Curso de lógica moderna y antigua*, Editorial Universitaria, Santiago.
Russell, B. (1966), *Ensayos sobre lógica y conocimiento*, trad. de J. Muguerza, Taurus, Madrid.
Sacristán, M. (1964), *Introducción a la lógica y al análisis formal*, Ariel, Barcelona.

Sánchez-Mazas, M. (1963), *Fundamentos matemáticos de la lógica formal*, Imprenta Universitaria, Caracas.
Stahl, G. (1956), «La lógica de las preguntas»: *Anales de la Universidad de Chile*, 102, Santiago.
Stahl, G. (1959a), «General Considerations about Modal Sentences»: *Zeitschrift für mathematische Logik und Grundlagen der Mathematik*, 5.
Stahl, G. (1959b), *Introducción a la lógica simbólica*, Ediciones Especiales Universidad de Chile, Santiago.
Stahl, G. (1964), *Elementos de la metalógica y metamatemática*, Ediciones Especiales Universidad de Chile, Santiago.
Zubieta, G. (1968), *Manual de lógica para estudiantes de matemáticas*, Trillas, México.

1970-1989

Alchourrón C. y E. Bulygin (1971), *Normative Systems*, Springer, New York.
Alchourrón, C., P. Gärdenfors y D. Makinson (1985), «On the logic of theory change: partial meet contraction and revision functions»: *Journal of Symbolic Logic*, 50, 510-530.
Amor, J. A. (1978), *Antología de lógica matemática*, UNAM, México.
Arruda, A. I., N. C. A. Da Costa y R. Chuaqui (eds.) (1977), *Nonclassical Logics, Model Theory and Computability*, North-Holland, Amsterdam.
Arruda, A. I., N. C. A. Da Costa y R. Chuaqui (eds.) (1980), *Latin American Symposium on Mathematical Logic, IV-1978*, North-Holland, Amsterdam.
Castrillo, P. (1985), *Ejercicios de lógica*, UNED, Madrid.
De Gortari, E. (1971), *Principios de lógica*, Grijalbo, México.
De Gortari, E. (1983), *Elementos de lógica matemática*, Océano, México.
Deaño, A. (1974a, 1974b), *Introducción a la lógica formal: la lógica de enunciados* e *Introducción a la lógica formal: la lógica de predicados*, Alianza, Madrid.
Deaño, A. (1980), *Las concepciones de la lógica*, Taurus, Madrid.
Epstein, R. L. y W. A. Carnielli (1989), *Computability: Computable Functions, Logic and the Foundations of Mathematics, with the Timeline Computability and Undecidability*, Wadsworth, Belmont, California (2.ª ed., 1999; 3.ª ed., 2008).
Garrido, M. (1973), *Lógica simbólica*, Tecnos, Madrid.
Lorenzo, J. (1972), *Iniciación a la teoría intuitiva de conjuntos*, Tecnos, Madrid.
Lorenzo, J. (1982), *Nociones de lógica*, Universidad de Valladolid, Valladolid.
Manzano, M. (1989), *Teoría de modelos*, Alianza, Madrid (trad. inglesa: *Model Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1999).
Martínez Freire, P. (1975), *Lógica matemática: primeras lecciones*, Biblioteca Matemática, Madrid.
Miró Quesada, F. y R. Carrión (eds.) (1988), *Antología de la lógica en América Latina*, Fundación del Banco Exterior, Madrid.
Mosterín, J. (1970), *Lógica de primer orden*, Ariel, Barcelona.
Mosterín, J. (1971), *Teoría axiomática de conjuntos*, Ariel, Barcelona.
Mosterín, J. (ed.) (1981), *Kurt Gödel. Obras completas*, Alianza, Madrid (reeds. 1989 y 2006).
Muñoz Delgado, V. (1972), *Lecciones de lógica* I, Universidad Pontificia, Salamanca.
Muñoz Delgado, V. (1974), *Lecciones de lógica* II, Universidad Pontificia, Salamanca.

Nuño Montes, J. A. (1973), *Elementos de lógica formal*, EBUC-Universidad Central de Venezuela, Caracas (reed. 1980).
Orayen, R. (1989), *Lógica, significado y ontología*, UNAM, México.
Peña, L. (1991), *Rudimentos de lógica matemática*, CSIC, Madrid.
Piacenza, E. (1979), *Lógica*, Ediciones Universidad Nacional Abierta, Caracas.
Quesada, D. (1985), *La lógica y su filosofía: introducción a la lógica*, Barcanova, Barcelona.
Quintanilla, M. Á. (1974), *Apuntes y ejercicios de lógica formal*, Universidad de Salamanca, Salamanca.
Quintanilla, M. Á. (1982), *Estudios de lógica y filosofía de la ciencia*, Universidad de Salamanca, Salamanca.
Rivano, J. (1985), *Lógica elemental*, Editorial Universitaria, Santiago.
Rosales, D. (1979), *Introducción a la lógica*, Amaru, Perú.
Rosales, D. y O. Trelles (1988), *Introducción a la lógica*, Pontificia Universidad Católica, Perú.
Salazar Resines, J. (1970), *Introducción a la lógica deductiva y teoría de conjuntos*, Dirección General de Publicaciones, UNAM, México.
Sánchez-Mazas, M. (1973), *Cálculo de las normas*, Ariel, Barcelona.
Stahl, S. (1971), *Al explorar lo infinito*, Editorial Universitaria, Santiago.
Van Heijenoort, J. (1976), *El desarrollo de la teoría de la cuantificación*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México.
Vega Reñón, L. (1981), *Lecturas de lógica*, UNED, Madrid.
Vega Reñón, L. (1987), *Análisis lógico. Nociones y problemas. Una introducción a la filosofía de la lógica*, UNED, Madrid.
Velarde, J. (1982), *Lógica Formal*, Pentalfa, Oviedo.
Velarde, J. (1989), *Historia de la lógica*, Universidad de Oviedo, Oviedo.
Zubieta, G. (1973), *Lógica Elemental*, ANUIES, México.

1990-2011
AA.VV. (2006), «Cuestiones de lógica»: *Azafea*, 8.
AA.VV. (2007), «Special Issue: Tools for Teaching Logic»: *Logic Journal of the IGPL*, 15/4.
Alchourrón, C. E. (ed.) (1995), *Lógica*, Trotta-CSIC, Madrid.
Aliseda, A. (2006), *Abductive Reasoning. Logical Investigations into Discovery and Explanation*, Springer, Dordrecht.
Alonso, E. (1996), *Curso de teoría de la computación*, UAM, Madrid.
Alonso, E. (2007), *Sócrates en Viena. Una biografía intelectual de Kurt Gödel*, Montesinos, Barcelona.
Amor, J. A. (1997), *Teoría de conjuntos para estudiantes de Ciencias*, UNAM, México.
Amor, J. A. (1999), *Compacidad en la lógica de primer orden y su relación con el teorema de completud*, UNAM, México.
Badesa, C., I. Jané y R. Jansana (1998), *Elementos de lógica formal*, Ariel, Barcelona ([2]2007).
Barba, J. (2010), *Lógica, lógicas*, Universidad de Valladolid, Valladolid.
Barrio, E. A. (1998), *La verdad desestructurada*, Eudeba, Buenos Aires.
Béziau, J. Y. (ed.) (2005), *Logica Universalis: Towards a General Theory of Logic*, Birkhäuser, Basel/Boston/Berlin.
Blackburn, P., H. van Ditmarsch, M. Manzano y F. Soler-Toscano (eds.) (2011), *Proceedings of the Third International Congress on Tools for Teaching Logic*, Springer, Berlin/Heidelberg.

Bobenrieth, A. (1996), *Inconsistencias, ¿por qué no?: Un estudio filosófico sobre lógica paraconsistente*, Tercer Mundo Editores, Bogotá.
Bustos, E., J. Echeverría, M. E. Pérez Sedeño y M. I. Sánchez Balmaseda (eds.) (1993), *Actas del I Congreso de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España*, UNED, Madrid.
Caicedo Ferrer, X. (1990), *Elementos de lógica y calculabilidad*, UniAndes, Bogotá.
Caicedo Ferrer, X. (1991), *Hilbert's E-symbol in the Presence of Generalized Quantifiers*, UniAndes, Bogotá.
Carnielli, W. A., M. E. Coniglio e I. M. L. D'Ottaviano (eds.) (2002), *Paraconsistency: the Logical Way to the Inconsistent*, Marcel Dekker, New York.
Carnielli, W. A., M. E. Coniglio, D. M. Gabbay, P. Gouveia y C. Sernadas (2008), *Analysis and Synthesis of Logics: How to Cut and Paste Reasoning Systems*, Springer, Dordrecht.
Carnielli, W. A. y R. L. Epstein (2009), *Pensamiento crítico: o poder da lógica e da argumentação*, Rideel, São Paulo.
Carnielli, W. A. y C. Pizzi (2001), *Modalità e multimodalità*, Franco Angeli, Milán (trad. inglesa: *Modalities and Multimodalities*, Springer, 2008).
Cassini, A. (2006), *El juego de los principios. Una introducción al método axiomático*, AZ Editora, Buenos Aires.
Chateaubriand, O. (2001), *Logical Forms I: Truth and Description*, CLE/UNICAMP, Campinas.
Chateaubriand, O. (2005), *Logical Forms II: Logic, Language and Knowledge*, CLE/UNICAMP, Campinas.
Chuaqui, R. y J. Malitz (1991), «The geometry of legal principles»: *Theory and Decision*, 30, 27-49.
Cignoli, R. L., I. M. L. D'Ottaviano y D. Mundici (1994), *Álgebras das lógicas de Lukasiewicz*, CLE/UNICAMP, Campinas.
Cignoli, R. L., I. M. L. D'Ottaviano y D. Mundici (1999), *Algebraic Foundations of Many-valued Reasoning*, Kluwer, Dordrecht (reimpreso en 2010 por Springer).
Cocchiarella, N. B. y M. A. Freund (2008), *Modal Logic: An Introduction to its Syntax and Semantics*, Oxford University Press, Oxford.
Da Costa, N. C. A., J. Y. Béziau y O. Bueno (1998), *Elementos de teoria paraconsistente de conjuntos*, CLE/UNICAMP, Campinas.
De Queiroz, R. (ed.) (2003), *Logic for Concurrency and Synchronisation*, Kluwer, Dordrecht.
Dias, M. F. y L. Weber (2010), *Teoria da recursão*, UNESP, São Paulo.
Di Prisco, C. (2009), *Combinatoria: Un panorama de la teoría de Ramsey*, ACFIMAN-Equinoccio, Caracas.
Díez, J. A. (2002), *Iniciación a la lógica*, Ariel, Barcelona.
Díaz Estévez, E. (1993), «Árboles semánticos y modelos mínimos», en E. Bustos *et al.* (eds.) (1993), 40-43.
Faas, H. y L. A. Urtubey (eds.) (2005), *Temas de razonamiento aproximado e inferencia heterogénea*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.
Falguera López, J. L. y C. Martínez Vidal (1999), *Lógica clásica de primer orden: estrategias de deducción, formalización y evaluación semántica*, Trotta, Madrid.
Fernández de Castro, M., A. Preisser, L. F. Segura e Y. Torres Falcón (1996), *Lógica elemental*, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México.

Ferreirós, J. (1992), *El nacimiento de la Teoría de Conjuntos. 1854-1908*, UAM, Madrid.
Ferreirós, J. (1999), *Labyrinth of Thought. A history of Set Theory and its Role in Modern Mathematics*, Birkhäuser, Basel/Boston/Berlin.
Ferreirós, J. (ed.) (2006), *Fundamentos para una teoría general de conjuntos. Georg Cantor: Escritos y correspondencia selecta*, Crítica, Barcelona.
Font, J. M. y R. Jansana (1996), *A General Algebraic Semantics for Sentential Logics*, Springer, Berlin.
Frápolli, M. J. (1997), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Tecnos, Madrid.
Frápolli, M. J. (ed.) (2005), *F. P. Ramsey. Critical Reassessments*, Thoemmes-Continuum, London.
Frápolli, M. J. (ed.) (2007), *Filosofía de la lógica*, Tecnos, Madrid.
García de la Sienra, A. (ed.) (2008), *Reflexiones sobre la paradoja de Orayen*, UNAM, México.
García Trevijano, C. (1993), *El arte de la lógica*, Tecnos, Madrid.
Garciadiego, A. R. (1992), *Bertrand Russell and the Origins of the Set-theoretic «Paradoxes»*, Birkhäuser, Basel/Boston/Berlin.
Gómez Torrente, M. (2000), *Forma y modalidad. Una introducción al concepto de consecuencia lógica*, Eudeba, Buenos Aires.
Herrera, A. y J. A. Torres (1994), *Falacias*, Editorial Torres Asociados, México (2.ª ed. aum., 2007).
Jansana, R. (1990), *Una introducción a la lógica modal*, Tecnos, Madrid.
Klimovsky, G. y G. Boido (2004), *Las desventuras del conocimiento matemático. Filosofía de la matemática: una introducción*, AZ Editora, Buenos Aires.
López-Escobar, E. G. K. y F. Miraglia (2002), *Definitions: The Primitive Concept of Logics or the Leśniewski-Tarski Legacy*, PolskaAkademiaNauk, Varsovia.
Manzano, M. (1996), *Extensions of First Order Logic*, Cambridge University Press, Cambridge.
Manzano, M. (ed.) (2000), *Proceedings of the First International Congress on Tools for Teaching Logic*, Universidad de Salamanca, Salamanca.
Manzano, M. (ed.) (2004), *Summa Logicae en el siglo XXI (CD-ROM)*, Universidad de Salamanca, Salamanca; a este recurso puede accederse a través de la URL http://logicae.usal.es.
Manzano, M. y A. Huertas (2004), *Lógica para principiantes*, Alianza, Madrid (reimpr. 2005 y 2006).
Manzano, M., B. Pérez Lancho y A. Gil (eds.) (2006), *Proceedings of the Second International Congress on Tools for Teaching Logic*, Universidad de Salamanca, Salamanca.
Marraud, H. (1990), *Teoría de modelos elemental*, UAM, Madrid.
Marraud, H. (1998), *Introducción a la teoría de los sistemas deductivos*, UAM, Madrid.
Morado, R. (2009), *Compendio de lógica*, Torres Asociados, México.
Moretti, A. (2008), *Interpretar y referir*, Grama, Buenos Aires.
Moretti, A. y G. Hurtado (eds.) (2003), *La paradoja de Orayen*, Eudeba, Buenos Aires.
Mortari, C. A. (2001), *Introdução à lógica*, UESP, São Paulo.
Mosterín, J. (2000), *Los lógicos*, Espasa-Calpe, Madrid.
Nepomuceno, A. (ed.) (1995), *Lógica formal: orígenes, métodos y aplicaciones*, Kronos, Sevilla.
Nepomuceno, A. (2002), *Curso práctico de lógica*, Kronos, Sevilla.
Nepomuceno, A. (2004), *El método de las tablas semánticas*, Kronos, Sevilla.

Orayen, R. y A. Moretti (eds.) (2004), *Filosofía de la lógica*, Trotta-CSIC, Madrid.
Palau, G. (2002), *Introducción filosófica a las lógicas no clásicas*, Gedisa, Barcelona.
Palau, G. *et al.* (2004), *Lógicas condicionales y razonamiento de sentido común*, Gedisa, Barcelona.
Peña, L. (1991), *Rudimentos de lógica matemática*, CSIC, Madrid.
Peña, L. (1993), *Introducción a las lógicas no clásicas*, UNAM, México.
Pérez Sedeño, E. (1991), *Ejercicios de lógica*, Siglo XXI, Madrid.
Rodríguez Consuegra, F. (1991), *The Mathematical Philosophy of Bertrand Russell: Origins and Development*, Birkhäuser, Basel/Boston/Berlin.
Rodríguez Consuegra, F. (1994), *Kurt Gödel. Ensayos inéditos*, Mondadori, Barcelona.
Rodríguez Consuegra, F. (1999), *Bertrand Russell. Análisis filosófico*, Paidós, Barcelona.
Suppes, P. y Chuaqui, R. (1993), «A finitarily consistent free-variable positive fragment of infinitesimal analysis»: *Notas de Lógica Matemática*, 38, 1-59.
Torretti, R. (1998), *El Paraíso de Cantor: La tradición conjuntista en la filosofía matemática*, Editorial Universitaria, Santiago.
Yoris, C. (1991), *Introducción a la lógica. Problemario*, UCAB, Caracas.
Zubieta, G. (2002), *Lógica deductiva (nivel licenciatura)*, Publicaciones electrónicas de la Sociedad Matemática Mexicana, URL: http://www.smm.org.mx/.

Referencias de las fuentes de apoyo utilizadas

Alegret, L. y S. López (eds.) (2005), *Donde no habita el olvido: en el 40 aniversario de la publicación de «Introducción a la lógica y al análisis formal» de Manuel Sacristán Luzón*, Montesinos, España.
Alonso, E. y H. Marraud (2003), «La lógica que aprendimos»: *Theoria*, 18/3, 327-349.
Arló-Acosta, H. y E. Fermé (2010), «Formal Epistemology and Logic», en S. Nuccetelli *et al.*, 482-496.
Arruda, A. I. (1980), «A survey of paraconsistent logic», en A. I. Arruda *et al.*, 1-41.
Arruda, A. I., N. C. A. Da Costa y R. Chuaqui (eds.) (1980), *Latin American Symposium on Mathematical Logic, IV-1978*, North-Holland (*Synthese Historical Library*), Amsterdam.
Beller, W. (1995), «Logic in Mexico», en S. Ramírez y R. S. Cohen (eds.), 1-22.
Benach, J., X. Joncosa y S. López Arnal (eds.) (2006), *Del pensar, del vivir, del hacer*: *escritos sobre «Integral Sacristán»*, El Viejo Topo, Barcelona.
Bobenrieth, A. (2007), *Ciencias formales y filosofía*, Edeval, Valparaíso.
Bolado, G., J. Valverde, C. Cañón y R. Bosch (2009), «La lógica matemática en España», en M. Garrido *et al.* (eds.), 973-1010.
Burdman Feferman, A. (1993), *Politics, Logic, and Love. The Life of Jean van Heijenoort*, A. K. Peters, Wellesley, Mass.
Cignoli, R. (2008), «The mathematics of António Aniceto Monteiro», en *Actas del IX Congreso Dr. Antonio A. R. Monteiro (2007)*, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, 3-8.
Cordero, A. (2010), «Philosophy of Science», en S. Nuccetelli *et al.* (eds.), 370-382.
D'Ottaviano, I. M. L., W. A. Carnielli y E. H. Alves (1996), «The Centre for Lo-

gic in Campinas and the development of Logic in Brazil»: *Logique & Analyse*, 153-154, 15-29.
D'Ottaviano, I. M. L. y E. L. Gomes (2010), *Sobre o desenvolvimento da Lógica no Brasil*. Manuscrito inédito.
Da Costa, N. C. A. (1992), «La filosofía de la lógica de Francisco Miró Quesada Cantuarias», en D. Sobrevilla *et al.* (eds.), 69-78.
Da Costa, N. C. A. y R. Lewin (1995), «Lógica paraconsistente», en C. Alchourrón (ed.) (1995), 185-204.
Del Val, J. A. (1973), «Los escritos lógicos de Ventura Reyes y Prósper (1863-1922)»: *Teorema*, 3/2-3, 315-354.
Díez Ausín, F. J. y L. Peña (1995), «Informaciones»: *Isegoría*, 12, CSIC, Madrid, 233-237.
Feys, R. (1950), «Review: Gonzalo Zubieta Russi, Sobre el Cálculo Funcional de Primer Orden»: *Journal of Symbolic Logic*, 15, 200.
Freund, M. (2010), *Notas para una historia de la lógica en Centroamérica en el siglo XX*. Manuscrito inédito.
Fuentes, C. (2010), *Historia de la filosofía en Chile: Re-Pensadores de una tradición*. Manuscrito inédito.
Gärdenfors, P. (2008), *Knowledge in Flux: Modeling the Dynamics of Epistemic States*, College Publications (Studies in logic: mathematical logic and foundations, vol. 13), London (1.ª ed., 1988, Bradford Books, The MIT Press, Cambridge, Mass.).
Garrido, M., N. Orringer, L. M. Valdés y M. Valdés (eds.) (2009), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Cátedra, Madrid.
Hale, C. A. (2002), *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*, FCE, México.
Heredia, A. (ed.) (1982), *Actas del II Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Universidad de Salamanca, Salamanca.
Hurtado, G. (2007), *El Búho y la Serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX*, UNAM, México.
Hurtado, G. (2010), «The Anti-Positivism Movement in Mexico», en S. Nuccetelli *et al.* (eds.), 82-94.
Ibarra Peña, A. (2010), *Neopositivismo y análisis filosófico: la obra de Gerold Stahl en el contexto latinoamericano*. Manuscrito.
Klimovsky, G. (2008), *Mis diversas existencias. Apuntes para una autobiografía*, AZ Editora, Buenos Aires.
Manzano, M. (ed.) (2004), *Summa Logicae en el siglo XXI (CD-ROM)*, Universidad de Salamanca, Salamanca. También accesible en http://logicae.usal.es.
Martí, O. R. (2010), «Early Critics of Positivism», en S. Nuccetelli *et al.* (eds.), 68-81.
Makinson, D. (2008), «Foreword to the 2008 reprint», en P. Gärdenfors (2008), v-ix.
Mosterín, J. (2006), «Manuel Sacristán como Lógico», en J. Benach *et al.* (eds.), 68-72.
Muñoz Delgado, V. (1982), «Para la historia de la lógica en España e Iberoamérica (1939-1969)», en A. Heredia (ed.), 213-328.
Nubiola, J. (1993), «Bertrand Russell en Barcelona, 1920: Joan Crexells y Eugenio d'Ors como sus interlocutores», en E. Bustos *et al.* (eds.), 452-455.
Nuccetelli, S., O. Schutte y O. Bueno (eds.) (2010), *A Companion to Latin American Philosophy*, Wiley-Blackwell, Oxford.
Pérez, D. I. y G. Ortiz-Millán (2010), «Analytic Philosophy», en S. Nuccetelli *et al.* (eds.), 199-214.

Pérez Tamayo, R. (2006), *Cinco experiencias académicas mexicanas*, El Colegio Nacional, México.
Quezada, W. y R. Lewin (2007), «Semblanza académica de Rolando Chuaqui», en Bobenrieth, 13-26.
Ramírez, S. y R. S. Cohen (eds.) (1995), *Mexican Studies in the History and Philosophy of Science*, Kluwer, Dordrecht.
Rosales, D. (2010), *Esbozo sobre la historia de la lógica en el Perú*. Manuscrito inédito.
Sobrevilla, D. y D. García Belaunde (eds.) (1992), *Lógica, razón y humanismo: la obra filosófica de Francisco Miró Quesada*, Universidad de Lima, Lima.
Torres, C. y J. A. Amor (2002), «Semblanza del autor», en G. Zubieta (2002), ix-xi.
Urtubey, L. (2010), *Apuntes sobre la lógica en Argentina*. Manuscrito inédito.
Vega Reñón, L. (2002), «Ventura Reyes Prósper (1863-1922) y la introducción de la nueva lógica en España»: *Asclepio*, 44/2, 181-209.
Vega Reñón, L. (2004), «La lógica del siglo XX en España», en M. Manzano (ed.).
Yoris-Villasana, Y. (2010), *Status quaestionis de la lógica en Venezuela*. Manuscrito inédito.
Zea, L. (1968), *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*, FCE, México.
Zubieta Russi, G. (2003), «Mi vida en la ciencia», en *Forjadores de la Ciencia en la UNAM*, Coordinación de la Investigación Científica. Universidad Nacional Autónoma de México.

Referencias de la introducción

Boole, G. (1847), *The Mathematical Analysis of Logic, Being an Essay Towards a Calculus of Deductive Reasoning*, Macmillan, Barclay & Macmillan, Cambridge.
Cantor, G. (1874), «Über eine Eigenschaft des Inbegriffs aller reellen algebraischen Zahlen»: *Crelle's Journal*, 77, 258-262.
Cantor, G. (1895, 1897), «Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre» (partes 1 y 2): *Mathematische Annalen*, vol. 46, 481-512, vol. 49, 207-248.
Church, A. (1932, 1933), «A Set of Postulates for the Foundation of Logic», partes 1 y 2, *Annals of Mathematics*, 33, 346-366; 34, 839-864.
Church, A. (1936), «An Unsolvable Problem of Elementary Number Theory»: *American Journal of Mathematics*, 58, 345-363.
Church, A. (1956), *Introduction to mathematical logic*, Princeton University Press, Princeton.
Dedekind, R. (1888), *Was sind und was sollen die Zahlen?*, Vieweg, Braunschweig.
Etchemendy, J. (1988), «Tarski on Truth and Logical Consequence»: *Journal of Symbolic Logic*, 53, 51- 79.
Etchemendy, J. (1990), *The Concept of Logical Consequence*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
Fraenkel, A. (1922), «Zu den Grundlagen der Cantor-Zermeloschen Mengenlehre»: *Mathematische Annalen*, 86, 230-237.
Frege, G. (1879), *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, Nebert, Halle.
Frege, G. (1884), *Die Grundlagen der Arithmetik: eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Koebner, Breslau.

Gabbay, D. M. (ed.) (1994), *What is a Logical System?*, Oxford University Press, New York.
Gödel, K. (1930), «Die Vollständigkeit der Axiome des logischen Funktionenkalküls»: *Monatshefte für Mathematik und Physik*, 37, 349-360.
Gödel, K. (1931), «Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I»: *Monatshefte für Mathematik und Physik*, 38, 173-198.
Haack, S. (1978), *Philosophy of Logics*, Cambridge University Press, New York.
Herbrand, J. (1930), *Recherches sur la théorie de la démonstration*, Tesis doctoral, Universidad de París.
Hilbert, D. y W. Ackermann (1950), *Principles of Mathematical Logic*, Chelsea Publishing, New York (trad. del alemán por M. Hammond *et al*.).
Kripke, S. A. (1975), «Outline of a Theory of Truth»: *Journal of Philosophy*, 72, 690-716.
Neumann, J. von (1925), «Eine Axiomatisierung der Mengenlehre»: *Journal für die reine und angewandte Mathematik*, 154, 219-240.
Peano, G. (1889), *Arithmetices principia, nova methodo exposita*, Bocca, Turin.
Prawitz, D. (1965), *Natural Deduction. A Proof-Theorectic Study*, Almqvist & Wiksell, Stockholm.
Putnam, H. (1971), *Philosophy of Logic*, Harper, New York.
Quine, W. V. O. (1970), *Philosophy of Logic*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ.
Robinson, A. (1956), «A result on consistency and its application to the theory of definition»: *Indagationes Mathematicae*, 18, 47-58.
Russell, B. (1903), *The Principles of Mathematics*, Cambridge University Press, Cambridge.
Skolem, T. (1923), «Einige Bemerkungen zur axiomatischen Begründung der Mengenlehre», en *Matematiker kongressen i Helsingfors den 4-7 Juli 1922, Den femte skandinaviska matematiker kongressen*, Akademiska Bokhandeln, Redogörelse, Helsinki, 217-232.
Tarski, A. (1935), «Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen»: *Studia Philosophica*, 1, 261-405.
Tarski, A. (1936), «Über den Begriff der logischen Folgerung», en *Actes du Congrès International de Philosophie Scientifique*, fasc. 7 (Actualités Scientifiques et Industrielles, vol. 394), Hermann et Cie, Paris, 1-11.
Tarski, A. (1944), «The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics»: *Philosophy and Phenomenological Research*, 4, 341-375.
Tarski, A. (1986), «What Are Logical Notions?», en Corcoran, J. (ed.), *History and Philosophy of Logic*, 7, 143-154.
Turing, A. M. (1937), «On Computable Numbers, with an Application to the *Entscheidungsproblem*», en *Proceedings of the London Mathematical Society* (2.ª serie), 42, 230-265.
Van Heijenoort, J. (ed.) (1967), *From Frege to Gödel. A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
Whitehead, A. N. y B. Russell (1910-1913), *Principia Mathematica*, 3 vols., Cambridge University Press, Cambridge (2.ª ed., 1925-1927).
Zermelo, E. (1908), «Untersuchungen über die Grundlagen der Mengenlehre I»: *Mathematische Annalen*, 65, 261-281.

LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA EN IBEROAMÉRICA EN EL SIGLO XX

Alfredo Marcos
Ana Rosa Pérez Ransanz

1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

La filosofía de la ciencia, la más joven de las disciplinas filosóficas clásicas, es una de las áreas que con mayor fuerza y fecundidad se desarrolló durante el siglo XX. Las notables revoluciones científicas que tuvieron lugar en la biología, en las matemáticas y en la lógica durante la segunda mitad del siglo XIX, así como en la física a la vuelta del siglo XX —especialmente con la teoría de la relatividad y el advenimiento de la mecánica cuántica— exigieron una nueva comprensión del fenómeno científico y de su impacto en la cultura. Por otra parte, a lo largo del siglo XX las ciencias empíricas crecieron de manera acelerada, junto con los desarrollos tecnológicos. Todo lo cual planteó la necesidad de realizar una reflexión más profunda y sistemática sobre el conocimiento científico, necesidad que condujo a la profesionalización de la filosofía de la ciencia. Como es bien sabido, los trabajos del Círculo de Viena en la década de 1920 constituyen el momento emblemático de dicha profesionalización. Sin embargo, la expansión del nazismo en Europa llevó al exilio, principalmente hacia Gran Bretaña y los Estados Unidos, a muchos de los más connotados filósofos del continente. Por su parte, el régimen franquista en España también obligó al exilio a muchos científicos y a muy destacados filósofos españoles de la primera mitad del siglo XX, quienes mayoritariamente emigraron a países de América Latina.

En el marco de este escenario internacional, la filosofía de la ciencia en Iberoamérica tuvo un desarrollo sin precedentes desde mediados del siglo XX. Por ello, en un texto de limitada extensión, resulta imposible cubrir toda la información pertinente sobre este vi-

goroso crecimiento. Ante esta dificultad, nos hemos visto obligados a utilizar criterios restrictivos en cuanto a los autores y las obras que incluimos. Hemos tratado con cierta extensión solo aquellos que podemos considerar ya «clásicos», aunque se mencionan muchos más. Hemos querido recoger también las tendencias y líneas centrales de investigación, los programas universitarios, especialmente los de posgrado, así como los centros y grupos de trabajo y las publicaciones que han marcado el rumbo de la filosofía de la ciencia en el ámbito iberoamericano. También cabe señalar que nuestro recorrido cubre principalmente hasta el año 2000, aunque hemos incluido algunas referencias a publicaciones cuya aparición en el presente siglo responde a una labor que venía de más atrás.

El objetivo del presente capítulo es sobre todo informativo. No hemos querido incorporar enfoques o sesgos de escuela. Hemos pretendido en todo momento conservar una mirada amplia en la que puedan estar comprendidos enfoques muy diversos sobre la filosofía de la ciencia. Esperamos que el texto sirva de base documental para futuras investigaciones más detalladas.

Por otra parte, también hemos procurado ser lo más inclusivos posible en cuanto a los países y ámbitos geográficos de la comunidad iberoamericana. Pero puesto que nuestro conocimiento es obviamente limitado, y dado que hasta la fecha no existe suficiente bibliografía sobre el desarrollo de la filosofía de la ciencia en los distintos países o regiones de Iberoamérica, la tarea de trazar las líneas generales del desarrollo de nuestra disciplina nos llevó a pedir asesoría e información a colegas que laboran en los principales centros de investigación o de docencia en la materia. Estamos sumamente agradecidos por su valiosa asesoría a Alejandro Cassini, Cristina Di Gregori, Ricardo Gómez, Lucía Lewowicz, Olimpia Lombardi, Sofia Miguens, Juan Carlos Moreno, José Carlos Pinto de Oliveira y Francisco Quesada Rodríguez. También debemos reconocer nuestra deuda con Fernando Salmerón (1925-1997), cuyo texto sobre la recepción del análisis filosófico en América Latina nos ha sido de suma utilidad (Salmerón, 1991).

En continuidad con lo dicho, el capítulo se estructura por países o regiones dentro de la comunidad iberoamericana. Dedicaremos apartados a la filosofía de la ciencia en España, México, Argentina, Uruguay, Chile, Perú, Colombia, Brasil y Portugal, Centroamérica y el Caribe, e incluiremos algunas referencias a otros centros importantes de Latinoamérica.

Por último, a pesar de la diversidad de enfoques y tradiciones, hemos observado algunos aspectos y tendencias comunes a la filosofía de la ciencia que se produce en el ámbito iberoamericano. En

las últimas dos décadas del siglo pasado y en lo que va del presente, esta confluencia se ha hecho mucho más notable, hasta el punto de que se puede hablar ya de una auténtica comunidad, con un estilo de pensamiento propio, entre las personas dedicadas a la filosofía de la ciencia en Iberoamérica. Los rasgos generales y tendencias comunes serán expuestos, a manera de conclusión, en el último apartado del capítulo.

2. ESPAÑA

Dividiremos la exposición en dos periodos. El primero abarca la fase *preinstitucional*, desde la generación del 98 hasta el último cuarto del siglo XX. El segundo se centra en este último cuarto de siglo, momento de la institucionalización e internacionalización de la filosofía de la ciencia en España.

2.1. *La etapa preinstitucional*

Es frecuente la periodización del siglo XX español por generaciones. Esta idea tiene base en la teoría de las generaciones de Ortega (Ortega y Gasset, 2003a). Hoy hablamos de las generaciones del 98, del 14, del 27, del 36, de la posguerra y de la democracia. En los pensadores de dichas generaciones encontramos reflexiones filosóficas sobre la ciencia y la técnica. La última de estas generaciones enlaza ya con la fase institucional de nuestra disciplina.

Unamuno y la generación del 98

La tarea de los intelectuales del 98 se puede interpretar como una toma de posiciones ante el conflicto entre ilustración y romanticismo (Cerezo, 2003). La tensión entre ambos polos afectaba a la relación entre la ciencia moderna y el resto de los ámbitos de la vida humana. Pensar dicha tensión significaba, por tanto, pensar filosóficamente sobre la ciencia. En esta clave nos llegan las primeras reflexiones sobre la ciencia que se dan en España a principios del siglo veinte.

Entre los miembros de la generación del 98 tenemos que citar a Jorge Santayana (1863-1952), quien se formó y desarrolló su carrera académica en los Estados Unidos de América. Escribió en la línea del pragmatismo, influenciado por W. James. Su magna obra *The Life of Reason* (1905-1906) (Santayana, 2005), aborda el pensamiento científico en su quinto volumen, titulado *Reason in Science*, donde hace

énfasis en dos ideas: el carácter hermenéutico del discurso científico y la unidad de la experiencia.

También resultan de interés varios científicos de la época, como Santiago Ramón y Cajal (1852-1934), Leonardo Torres Quevedo (1852-1936) y Ramón Turró (1854-1926). «El 98 científico» es el nombre que los historiadores han dado a este grupo. Por ejemplo, el texto de Cajal titulado *Reglas y consejos sobre investigación científica* (Ramón y Cajal, 2007) contribuyó a la formación de muchos científicos.

Pero la figura central de la generación del 98 es Miguel de Unamuno (1864-1936), caso paradigmático en cuanto a la tensión entre el polo ilustrado y el romántico. Según Laín Entralgo (Laín, 1945; Baños, 2007; París, 1952b; Maraval, 1987), «Unamuno pasó en su mocedad de un cientifismo progresista y spenceriano al invariable y bien conocido irracionalismo de su vida restante». *Del sentimiento trágico de la vida* (1913), su principal obra filosófica, se mueve ya en el ambiente intelectual del romanticismo quijotesco. La filosofía de la ciencia y de la técnica del Unamuno maduro se expresa en forma de novela (Unamuno, 1989), de ciencia ficción (Unamuno, 1995, 369-373), de ensayo filosófico (Unamuno, 1968, 340-343; 2006; 1942-1951) y de carta (Unamuno, 1949). Comienza, en su ensayo *Cientificismo*, por una crítica a esta corriente, pero alcanza incluso hasta el repudio a la ciencia y a la técnica (Unamuno, 1949; 1995).

En esta línea, ha quedado para la posteridad una sentencia lapidaria: «Que inventen ellos» (Unamuno, 1968). Su contexto es el de «la polémica de la ciencia española», debate que se arrastraba desde finales del XIX. En él intervinieron intelectuales de corte liberal, influidos por la tradición krausista[1], como Gumersindo de Azcárate (1840-1917), para quienes resultaba lamentable el estado de la ciencia en España, y otros conservadores, como Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912) (1879), empeñados en demostrar la pujanza de la ciencia española. En ambos frentes se veía la ciencia como deseable síntoma de progreso. Unamuno terció bruscamente aceptando que, en efecto, poca ciencia habían producido los españoles, pero sin lamentar un ápice tal carencia. Esta posición encontró escandalizada respuesta en los textos de José Ortega y Gasset (1883-1955).

1. El krausismo deriva de las ideas del pensador alemán Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832). Sus doctrinas, de corte postkantiano y liberal, tuvieron una gran influencia en España, desde su introducción, por parte de Julián Sanz del Río (1814-1869), hasta la Guerra Civil (1936-1939).

Ortega y la generación del 14

Según Ortega, en España sí había habido científicos, pero no ciencia. Lo que España necesitaba eran instituciones científicas en las que se normalizase una actividad que ya era normal en el resto de Europa.

El polo ilustrado fue ocupado durante esta época por la tradición krausista. Fruto de esta nacieron la Institución Libre de Enseñanza (ILE, fundada en 1876) y la Junta de Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas (creada en 1907). La Junta fue presidida en un inicio por Cajal. En uno de sus centros, la Residencia de Estudiantes, pronunció una conferencia Albert Einstein, presentado por Ortega (9 de marzo de 1923) (Ortega y Gasset, 2003b).

Ortega, pues, asistió a la institucionalización de la ciencia española, y fue uno de los impulsores de dicho proceso. Pero en Ortega hay una filosofía de la ciencia y de la técnica que va más allá de la polémica sobre la coyuntura española. Una de sus más tempranas conferencias llevaba por título *La ciencia y la religión como problema político* (1909) (Ortega y Gasset, 1990). Todavía se mueve en una atmósfera positivista que busca el reemplazo de la religión por la ciencia. Más adelante encuadraría su filosofía de la ciencia dentro de su reflexión sobre la modernidad. Abandona las posiciones típicamente modernas, y con ello su juvenil positivismo. Su texto *En torno a Galileo* (1932) (Ortega y Gasset, 1996) reflexiona sobre la naturaleza de las leyes de la física y su posible analogía con los modelos de cambio histórico. Dicha reflexión se prolonga en *Pasado y porvenir para el hombre actual* (Ortega y Gasset, 1962). Pero la idea con más recorrido ha sido la de «la barbarie del especialismo» (Ortega y Gasset, 1976), la cual a un lector contemporáneo no puede por menos que recordarle la idea de ciencia normal en Kuhn: «La ciencia experimental ha progresado en buena parte merced al trabajo de hombres fabulosamente mediocres [...] Una buena parte de las cosas que hay que hacer en física o en biología es faena mecánica de pensamiento [...] Es posible dividir la ciencia en pequeños segmentos, encerrarse en uno y desentenderse de los demás. La firmeza y exactitud de los métodos permiten esta transitoria y práctica desarticulación del saber» (Ortega y Gasset, 1976, 141-144). Efectivamente, esta fase es entendida como transitoria y necesariamente interrumpida por otras de trabajo más creativo, abarcador y radical: «La ciencia está mucho más cerca de la poesía que de la realidad [...] su función en el organismo de nuestra vida se parece mucho a la del arte» (Ortega y Gasset, 1977, 22-28). También en filosofía de la técnica hizo Ortega aportaciones originales. Sus textos (Ortega y Gasset, 1957; 1982) constituyen un pilar clásico de la disciplina.

Hay que señalar también que Ortega impulsó la fundación de la *Revista de Occidente* (1923), foro en el que ha tenido cabida la reflexión sobre el pensamiento científico. Por ejemplo, Bertrand Russell publicó en sus páginas, en 1931, un artículo sobre el panorama científico coetáneo.

La conexión con Bertrand Russell se da también en el caso de Eugenio d'Ors (1882-1954), quien, en 1920, invitó al británico a impartir conferencias en Barcelona sobre el atomismo lógico. Ambos coincidían en la necesidad de acercar filosofía y ciencia, aunque diferían en cuanto a la importancia que D'Ors daba a la integración entre razón y vida (Nubiola y Torregrosa, 2009). El aspecto activo y práctico de la ciencia estuvo siempre presente en un D'Ors muy influido por el pragmatismo (D'Ors, 1909, 187-191).

Citemos, por último, a dos científicos inscritos en la generación del 14 que mostraron una inclinación filosófica: Gregorio Marañón (1887-1960) (Marañon, 1950) y Blas Cabrera (1878-1945) (Cabrera, 1986).

Zubiri y la generación del 27

Xavier Zubiri (1898-1983), discípulo de Ortega, estudió también con Husserl, Heidegger y Louis de Broglie. Para su nuevo realismo consideró que la ciencia era un aliado esencial. Uno de sus cursos (1945-46) lo tituló *Ciencia y realidad: introducción al problema de la realidad*. «Toda filosofía necesita de las ciencias —afirmaba—; toda ciencia necesita de una filosofía» (Zubiri, 2006, 323-324). Son muchas las páginas que dedica a la física y la biología[2]. También tiene textos de filosofía de la técnica casi premonitorios: «Nuestra técnica no solamente hace cosas artificiales [...], hace cosas naturales [...]: está a punto de producir la síntesis, si no de un ser vivo, por lo menos del elemento esencial del ser vivo»[3].

A partir de esta época, el desarrollo de la filosofía de la ciencia se vio afectado por la Guerra Civil. Algunos pensadores se exiliaron en Europa e Iberoamérica. Es el caso de Juan David García Bacca (1901-1992). Supuso su obra temprana una primera introducción de la nueva lógica y de la filosofía analítica (García Bacca, 1936). Llegó a impartir clases de lógica y filosofía de la ciencia en la Universidad de Barcelona (1932-1936), y mantuvo contacto con Reichenbach.

2. Puede verse X. Zubiri (1994), donde aparece un capítulo dedicado a la nueva física: «La idea de naturaleza: la nueva física».

3. X. Zubiri, *Sobre la persona*, curso de cinco lecciones impartido en 1959, lección 1, folio 26. Publicado parcialmente en Zubiri (1986) y en Zubiri (1982).

García Bacca se exilió en Venezuela. Allí cambió su orientación hacia posiciones hermenéuticas e historicistas. No obstante, pervivió en él el interés por la filosofía de la ciencia (García Bacca, 1963, 1986, 2006) y por el contacto con los lectores españoles. Esto fue posible gracias a la revista *Theoria* (1953-1955). Más tarde aparecerían textos suyos en la segunda época de *Theoria* (refundada en 1985) y también en *Teorema* (fundada en 1971).

En resumen, la filosofía de la ciencia hasta la Guerra Civil estuvo marcada por la herencia del siglo XIX: *i*) la llamada polémica de la ciencia española, *ii*) la influencia del krausismo y del positivismo y *iii*) la tensión entre el talante romántico y el ilustrado. A partir de esta herencia, los pensadores españoles, influenciados por el pragmatismo y el vitalismo, vieron la necesidad de integración entre la ciencia y la vida, mostraron la voluntad de salir dignamente de una modernidad dicotómica. En términos universalmente entendibles, la Guerra Civil interrumpió un viaje desde el krausismo y el positivismo hacia el pragmatismo y el (racio)vitalismo.

La generación del 36

Los miembros de esta generación vieron interrumpida su formación por la contienda civil. Julián Marías (1914-2005) fue encarcelado durante dos meses al finalizar la guerra. Su pensamiento nace del raciovitalismo de Ortega, de la influencia de Unamuno y Zubiri y de la corriente regeneracionista de la ILE. Encontramos en su obra referencias de interés a la realidad tecnológica[4].

Por su parte, José Ferrater (1912-1991) contribuyó a la introducción de la tradición analítica. Su *Cambio de marcha en filosofía* (Ferrater Mora, 1974) constituye un momento de inflexión en este sentido, aunque ya desde 1948 disponemos de un artículo suyo dedicado al *Tractatus* (Ferrater Mora, 1967, 225-235). Su conocimiento enciclopédico fue compatible con la creación de una filosofía original, el *integracionismo* (1962, 1979).

De la misma generación fue Enrique Tierno Galván (1918-1986). Tradujo al español el *Tractatus* (Wittgenstein, 1957). También se le debe la colección *Estructura y función* (Tecnos), a través de la cual llegó a la universidad española buena parte de la tradición analítica y de la filosofía de la ciencia.

4. Marías (1956 y 1964), el segundo incluye «La energía y la realidad del mundo». En Marías (1979) aparecen dos ensayos sobre filosofía de la técnica: «La técnica: ¿humanización o deshumanización?» y «¿Una sociedad no nuclear?»; Marías (1985). Véase también F. Saenz Ridruejo (s.f.).

En esta generación encontramos también filosofía en textos científicos, como los de Pedro Laín Entralgo (1908-2001) (1973, 1984, 1998, 1999, 2003), Severo Ochoa (1905-1993) (Ochoa, 1980; Gandía, 1997) y José Luis Pinillos (1919-2013) (1962, 1969, 1997).

La generación de la posguerra

Los pensadores de esta generación abrieron la filosofía española a las corrientes de mayor influencia durante la Guerra Fría: el marxismo y la filosofía analítica. Encontraremos, pues, ideas sobre filosofía de la ciencia en pensadores de corte marxista, como Gustavo Bueno (1924-). Su teoría del cierre categorial constituye una original conceptualización de la ciencia que incluye perspectivas pragmáticas y coherentistas (1977, 1995, 1992).

En la tradición marxista se ubica, asimismo, José Sacristán (1925-1985). Estudió en Alemania e impartió metodología de la ciencia en la Universidad de Barcelona. Impulsó la reorientación de la revista *Laye*, así como la colección «Zetein» de la editorial Ariel, donde aparecieron, por ejemplo, traducciones de Quine. Sacristán puso a nuestra disposición obras como *La investigación científica* de Mario Bunge (1973a).

Carlos París (1925-2014) se adscribe también a la tendencia marxista y desde esa óptica hace una filosofía de la ciencia y de la técnica (1952a, 1957, 1959, 1972, 1984, 1985, 1992) influida por autores franceses como Bachelard. Colaboró con Miguel Sánchez-Mazas en *Theoria* (1952), que se definía como una «Revista trimestral de teoría, historia y fundamentos de la ciencia». Contribuyó también a la fundación, en 1950, de un departamento de Filosofía e Historia de la Ciencia en el CSIC.

El director de *Theoria* fue Miguel Sánchez-Mazas (1925-1995) (2003-2004), filósofo, matemático y estudioso de Leibniz. Apoyó los primeros balbuceos de una filosofía de la ciencia homologable a través de la Sociedad Española de Epistemología e Historia de la Ciencia. Esta labor se vio frustrada en 1956 por su partida al exilio. Acabó instalándose en Suiza. Regresó en los años 80 para hacerse cargo de una cátedra en la Universidad del País Vasco.

Manuel Garrido (1925-2015) fue catedrático de Lógica en Valencia y Madrid. Aboga por «una filosofía racionalista de inspiración científica» (Ferrater Mora, 2004). En 1971 fundó la revista *Teorema*, cauce de expresión de la filosofía analítica. Desde la editorial Tecnos facilitó el acceso a textos importantes de filosofía de la ciencia.

Javier Muguerza (1936-) merece aquí referencia por su contribución a la introducción de la filosofía analítica (Muguerza, 1965,

1974). Tradujo al español diversos textos de Russell (1966, 1974) y redactó el esclarecedor prólogo al volumen de Lakatos y Musgrave que recoge las actas de la polémica sobre el desarrollo del conocimiento entre Kuhn y los filósofos de la escuela popperiana (Lakatos y Musgrave, 1975).

Por último, tenemos que hacer referencia a dos pensadores que recalaron en la filosofía desde una inicial formación científica. Mariano Artigas (1938-2006), físico y teólogo, de quien destacan sus investigaciones sobre Popper (Artigas, 1979, 1998) y sobre las relaciones entre ciencia y religión, que merecieron el Premio de la Fundación Templeton. Su texto sobre *Filosofía de la ciencia experimental* (Artigas, 1999) ha sido varias veces reeditado y sus últimos libros conocieron una importante difusión internacional (Artigas, Glick y Martínez, 2006; Shea y Artigas, 2006; Giberson y Artigas, 2006).

Javier de Lorenzo (1940-), matemático y filósofo, es catedrático en la Universidad de Valladolid. Sus más relevantes aportaciones se han producido en el ámbito de la filosofía e historia de las matemáticas, influido por Henri Poincaré. Ha introducido en dicho campo los conceptos originales de «hacer matemático» y de «estilo matemático» (De Lorenzo, 1971, 1977, 1980, 1985, 1989, 1992, 1998, 2000, 2009a, 2009b).

La generación de la democracia

Esta generación logra ya un grado de institucionalización incipiente pero sólido. Se consolida la materia de Filosofía de la Ciencia en diversas universidades (Valencia, Madrid, Barcelona, Salamanca, País Vasco...). En primera instancia, la filosofía de la ciencia es acogida dentro de las cátedras de lógica, para ir progresivamente ganando un espacio diferenciado.

Jesús Mosterín (1941-) desempeñó desde 1982 la cátedra de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Barcelona. Desde 1996 se incorporó al Instituto de Filosofía del CSIC. Ha escrito libros de referencia (Mosterín, 1978 y 1987, 2000, 2006; Mosterín y Torretti, 2002) y ha dirigido colecciones de gran impacto, como la «Biblioteca científica Salvat». Es uno de los vectores a través de los cuales nos ha llegado la tradición popperiana. Ha rescatado para la filosofía de la ciencia a autores clásicos, como Aristóteles. Se le debe también la apertura de nuevas líneas de investigación en filosofía de las ciencias especiales (biología y cosmología).

Carlos Ulises Moulines (1946-) estudió con Mosterín y con W. Stegmüller. Trabajó entre 1976 y 1983 en el Instituto de Investiga-

ciones Filosóficas de la UNAM (México). Actualmente es catedrático en la Universidad de Múnich y director del Instituto de Teoría de la Ciencia. Es el más importante exponente de la escuela estructuralista. Defiende tesis holistas y pluralistas, con raíces en Quine y Duhem (Moulines, 1982, 1991, 2006; Balzer, Moulines y Sneed, 1987). Ha formado a un buen número de filósofos de la ciencia activos en España, entre otros, José Antonio Díez, José Luis Falguera, Andoni Ibarra, Jesús Zamora, Luis Fernández Moreno y Xavier de Donato. Su texto en colaboración con José Antonio Díez, *Fundamentos de filosofía de la ciencia* (Díez y Moulines, 1999), ha funcionado como manual en muchos centros universitarios.

Víctor Gómez Pin (1944-) se doctoró en La Sorbona y es catedrático en la Universidad Autónoma de Barcelona. Es el fundador del Congreso Internacional de Ontología, por el que han pasado, desde 1993, destacados filósofos y científicos que han tratado importantes problemas de filosofía de la ciencia. También su producción literaria ha prestado atención directa a estos tópicos (Gómez Pin, 1978, 1983, 1984, 1987, 1990, 1999, 2006).

Miguel Ángel Quintanilla (1945-) es catedrático en la Universidad de Salamanca y ha ocupado cargos políticos en el sector de universidades e investigación. En continuidad con su inicial formación como marxista y racionalista crítico (Quintanilla, 1972, 1981), se ha interesado por los aspectos prácticos de la ciencia (Quintanilla, 1976), por su aplicación técnica (Quintanilla, 1988, 2005), así como por su impacto y comunicación social (Quintanilla y Sánchez Ron, 1997; Quintanilla y Aibar, 2002). Con él se han formado filósofos de la ciencia como Sebastián Álvarez o Fernando Broncano. Ha fundado el Instituto Universitario de Estudios de la Ciencia y la Tecnología en la Universidad de Salamanca. Fue director de la revista *Arbor*. También ha puesto en marcha medios de comunicación orientados a la difusión y crítica de la cultura científica[5].

José Sanmartín (1948-) ha sido rector de la Valencian International University. Ha sido uno de los introductores de la filosofía de la técnica y de los estudios CTS. Fundó en 1985 el Instituto de Investigaciones sobre Ciencia y Tecnología (INVESCIT). Ha publicado numerosos libros sobre estas temáticas (Sanmartín, 1987, 1990).

Javier Echeverría (1948-) constituye un puente hacia la fase plenamente institucional, pues él mismo ha contribuido de modo impor-

5. *Novatores*, www.novatores.org; *Tribuna de la ciencia*, www.tribunadelaciencia.es; *Artefactos*, http://campus.usal.es/~revistas/index.php/artefactos. Sitios consultados el 20 de agosto de 2010.

tante a la institucionalización e internacionalización de la filosofía de la ciencia española. Ha sido catedrático en la Universidad del País Vasco, así como director del Instituto de Filosofía del CSIC. Entre 1993 y 2000 fue el presidente de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España (SLMFCE). Dicha sociedad estableció vínculos con la International Union of History and Philosophy of Science. Echeverría puso en marcha los congresos de la SLMFCE y la publicación del Boletín de la Sociedad. Su actividad como docente y conferenciante ha sido muy intensa, de modo que casi todos los investigadores más jóvenes son en alguna medida discípulos suyos. Su *Introducción a la metodología de la ciencia* (Echeverría, 1995b, 1999a) ha resultado uno de los manuales de estudio más difundidos. Destaca además su aproximación a los aspectos prácticos y axiológicos de la tecnociencia (Echeverría, 1995a, 1999b, 2002, 2003, 2007).

2.2. *La filosofía de la ciencia institucionalizada*

Recapitulemos: hasta los años cuarenta la filosofía de la ciencia se presenta en España diluida en textos literarios, científicos, periodísticos, políticos y filosóficos en sentido amplio. Se desarrolla en el marco de discusiones más generales, como la «polémica sobre la ciencia española» y «el mal del siglo», influida por el krausismo, el positivismo, el vitalismo y el pragmatismo. Parece que va a encontrar una senda propia a través de los planteamientos orteguianos, incluso un cauce institucional en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Madrid. Toda esta dinámica se vio interrumpida y frustrada por la Guerra Civil y la postguerra. A mediados de siglo, entre los cincuenta y los sesenta se producen intentos de implantación de la filosofía de la ciencia, tanto en la Universidad de Barcelona como en los centros del CSIC en Madrid, esta vez como producto de importación de corte marxista y, especialmente, analítico. Estos intentos carecieron de continuidad, pero dejaron abiertos cauces, como la revista *Theoria*, por los que transitará la filosofía de la ciencia dos décadas después. Los años setenta y ochenta representan la reintroducción definitiva de la disciplina y su normalización. También suponen un paulatino cambio en sus contenidos y fuentes de inspiración. Empieza a tomar distancia crítica respecto del marxismo y se aleja del simple mimetismo respecto de la tradición analítica anglosajona. Aborda temas que van, desde los más clásicos y semánticos, como la estructura y dinámica de teorías, o la taxonomía de los conceptos científicos, hasta otros más heterodoxos e innovadores, que tocan ya las lindes de la axiología, la ontología, la comunicación, la racionalidad práctica, la fi-

losofía de la técnica, la ética y el pensamiento sociopolítico, pasando por veteranas cuestiones filosóficas como las de la racionalidad y el realismo. Se sigue nutriendo de la tradición analítica anglosajona, pero se recuperan otras voces procedentes de la filosofía francesa o alemana, y clásicos, como Aristóteles o Leibniz. Se va abriendo hacia las ciencias especiales, no solo matemáticas y física, sino también biología, psicología, economía, ciencias sociales...

En general, a finales de los ochenta, la filosofía de la ciencia en España era ya una disciplina normalizada, autoconsciente, plural y que empezaba a encontrar tanto conexiones internacionales como una voz propia. Quienes inician —iniciamos— la carrera académica con los noventa, se suben —nos subimos— ya a una nave en marcha, construida y aviada por las generaciones anteriores.

Libros y revistas

Algunas editoriales lanzaron colecciones pioneras en los años setenta y ochenta, como Tecnos (con las colecciones «Estructura y Función» y «Filosofía y Ensayo») y Ariel (con la colección «Zetein»). A estas vinieron a sumarse otras, como Alianza, Cátedra, Crítica, Paidós, Siglo XXI, Anthropos y Trotta. Junto con editoriales iberoamericanas, como el Fondo de Cultura Económica, fueron nutriendo la literatura del área, al principio con traducciones, más tarde con obras escritas en nuestra lengua. Debemos citar aquí algunos manuales y diccionarios escritos originalmente en español, como los textos de J. Echeverría, U. Moulines y J. Díez, A. Rivadulla, A. Estany, A. Diéguez, M. Artigas, C. Solís, J. Mosterín y R. Torretti (Echeverría, 1999a; Díez y Moulines, 1999; Rivadulla, 1984; Estany, 1993; Diéguez, 2005; Artigas, 1999; Solís, 1994; Mosterín y Torretti, 2002), entre otros.

La editorial Trotta y el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) han publicado desde 1992 la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (EIAF) que incluye varios volúmenes sobre temas de filosofía de la ciencia y de otros campos cercanos, los cuales se comentan con detalle más adelante. La EIAF surgió como iniciativa de varios destacados filósofos iberoamericanos de ambos lados del Atlántico, entre ellos, Fernando Salmerón, Luis Villoro, Javier Muguerza, Reyes Mate y Miguel Ángel Quintanilla; este último tuvo una decisiva participación en el diseño del plan general.

Entre las revistas destaca *Theoría*, renacida en 1985 gracias a la Cátedra Sánchez-Mazas, y pilotada por Andoni Ibarra. Por su parte, la revista *Teorema*, dirigida actualmente por L. Valdés, se ocupa de manera amplia de la tradición analítica, incluyendo a la filosofía de la

ciencia. Otras revistas filosóficas han acogido frecuentemente artículos de filosofía de la ciencia. Entre ellas: *Ágora*, *Anuario Filosófico*, *Arbor*, *El Basilisco*, *Contextos*, *Convivium*, *Diálogo Filosófico*, *Éndoxa*, *Estudios Filosóficos*, *Isegoría*, *Laguna*, *Pensamiento*, *Revista de Filosofía*. Por otra parte, se ha incrementado notablemente la presencia de filósofos de la ciencia españoles en las principales revistas internacionales.

Enseñanza

A finales de los ochenta se conforma el Área de Lógica y Filosofía de la Ciencia. Con el tiempo, la filosofía de la ciencia va distinguiéndose de otras disciplinas del área, como la lógica, la filosofía del lenguaje, la epistemología (entendida como teoría del conocimiento) o la historia de la ciencia. A partir de los ochenta, en universidades como las de Valencia, Madrid, Barcelona, Salamanca y el País Vasco, se introducen asignaturas de filosofía de la ciencia. Pronto se sumaron el resto de las universidades españolas. La Filosofía de la Ciencia pasó a ser desde principios de los noventa, y hasta hoy, una materia obligatoria.

La presencia académica de la filosofía de la ciencia se vio favorecida por los cursos que impartieron destacados filósofos con reconocimiento internacional, empezando por Popper (Burgos, 1968). A esta visita siguieron las de Quine, Putnam, Bunge y Agazzi. En las últimas décadas, se ha hecho frecuente la presencia en nuestras aulas de los más prestigiosos filósofos de la ciencia.

Se han puesto en marcha, además, estudios de posgrado en filosofía de la ciencia, como por ejemplo el Posgrado Interuniversitario en Lógica y Filosofía de la Ciencia, fundado en 2007 e impulsado por Mara Manzano, coofertado por las universidades de Salamanca, Valladolid y Santiago de Compostela; el Máster en Filosofía, Ciencia y Valores, coofertado por la Universidad del País Vasco y la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), así como el Máster en Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología coofertado por la Universidad de Salamanca y la Organización de Estados Iberoamericanos; además de otros muchos, en numerosas universidades españolas, que aunque no sean estrictamente de filosofía de la ciencia sí presentan contenidos de esta disciplina.

Cabe señalar, si bien como un insuficiente avance hacia la normalización, la incorporación desde los ochenta de pensadoras como Adelaida Ambrogi, Eulalia Pérez Sedeño, Anna Estany, Camino Cañón, Amparo Gómez, Marta González, Inmaculada Perdomo, Obdulia Torres, Ana Cuevas, María Cerezo, María Jesús Santesmases, Ana Sánchez, Arantza Etxeberría, María Caamaño.

Sociedades y congresos

La gestación de la Sociedad de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia en España (SLMFCE) comienza en 1991, con la celebración en Madrid de un Encuentro de Lógica y Filosofía. En 1992 se eligió una comisión gestora presidida por Javier Echeverría. El congreso fundacional tuvo lugar en diciembre de 1993. En 2000, Eulalia Pérez Sedeño sucedería a Javier Echeverría en la presidencia de la sociedad. Desde 2006 es presidida por María José Frápolli. Desde 1993 se edita el boletín de la SLMFCE. Al frente de esta publicación han estado Javier Ordóñez, José Miguel Sagüillo, Andoni Ibarra, Francisco Álvarez, David Teira y, actualmente, Inmaculada Perdomo. Las contribuciones a los congresos de la SLMFCE han quedado plasmadas en actas (Madrid 1993, Barcelona 1997, San Sebastián 2000, Valladolid 2004, Granada 2006, Valencia 2009, Santiago de Compostela 2012), a través de las que se puede apreciar el desarrollo de la disciplina en los últimos años.

Por otra parte, la SLMFCE ha auspiciado multitud de congresos y simposios. Por ejemplo, el Coloquio Compostelano de Filosofía Analítica, el Congreso Iberoamericano de Ciencia, Tecnología y Género, así como las Jornadas sobre Filosofía y Metodología actual de la Ciencia, organizadas anualmente por Wenceslao J. González. La serie de volúmenes a que han dado lugar ofrece una panorámica de la filosofía de la ciencia actual.

Tuvo importancia para la visibilidad internacional de la filosofía de la ciencia española el 12th International Congress of the IUHPS/DLMFC (Oviedo 2003). Otro vector de internacionalización han sido los Congresos Iberoamericanos de Filosofía de la Ciencia y de la Tecnología (Morelia 2000, Tenerife 2005, Buenos Aires 2010). Las relaciones entre los investigadores iberoamericanos son hoy tan tupidas que podemos considerarnos miembros de una misma comunidad científica.

Por último, respecto de las sociedades, cabe citar la Sociedad Española de Filosofía Analítica, fundada en 1995. No toda la filosofía analítica es filosofía de la ciencia, ni toda la filosofía de la ciencia cae dentro de la tradición analítica. Pero existe una zona de solapamiento notable. Lo mismo sucede con la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas, fundada en 1973. En España son varios los historiadores de la ciencia que pueden considerarse también filósofos: Javier Ordóñez, Carlos Solís, Mari Sol de Mora, J. M. Sánchez Ron, Carmen Magallón, José Ferreirós, Antonio Beltrán y Javier Moscoso, entre otros.

Contenidos

La filosofía de la ciencia española se ha desarrollado a través de varios debates (Broncano, 2009). El debate sobre la racionalidad y los factores externos arranca con la visita de Popper. En continuidad con este y con las ideas de Lakatos, Laudan y Feyerabend, existe una polémica sobre la dinámica de las teorías científicas, que acompañó a la recepción de la obra kuhniana. La propia naturaleza de las teorías científicas ha suscitado controversia. Desde una concepción sintáctica, de origen neopositivista, se pasó a una concepción semántica, introducida por C. U. Moulines, quien participó también, junto con Quintanilla, en la polémica sobre el materialismo. La obra de Quine produjo discrepancias sobre la naturalización. Y en los últimos años, a raíz de algunos textos de Putnam y Hacking, se ha discutido sobre realismo científico.

A partir de estos debates, se da una doble evolución. Por un lado, la disciplina se enriquece con un giro hacia la filosofía práctica. Se solapa con los estudios CTS, los estudios de género, la filosofía de la técnica, la bioética y el pensamiento político. De importancia ha sido el trabajo en esta línea de Eulalia Pérez Sedeño, Marta González, José Antonio López Cerezo, José Luis Luján, Fernando Broncano, Andoni Ibarra, Jesús Vega, Ramón Queraltó, Andoni Alonso y Nicanor Ursúa.

Por otro lado, se da una eclosión de las filosofías de las ciencias especiales. En filosofía de las ciencias sociales han destacado los aportes de Francisco Álvarez, Amparo Gómez y Obdulia Torres, entre otros. La filosofía de la economía ha sido desarrollada por autores como Juan Carlos García-Bermejo, Wenceslao González, Jesús Zamora y David Teira. En filosofía de las ciencias cognitivas hay que citar a Anna Estany, Juan Vázquez, Pascual Martínez-Freire, Jesús Ezquerro y David Casacuberta. Existe un nutrido grupo de filósofos de la biología, como Álvaro Moreno, Juan Ramón Álvarez, Carlos Castrodeza, C. J. Cela Conde, Antonio Diéguez, Ignacio Núñez de Castro, Andrés Moya, Magí Cadevall, M. Jesús Santesmases, Jon Umérez, Arantza Etxeberría. También se cultiva la filosofía de las matemáticas y de la física por autores como Jesús Alcolea, Andrés Rivadulla, Mauricio Suárez, Jon Pérez, Sebastián Álvarez o Valeriano Iranzo; la filosofía de la química, con textos como los de Anna Estany o Juan B. Bengoetxea.

3. ARGENTINA, URUGUAY Y CHILE

3.1. *Argentina*

Los antecedentes

Antes de 1950 la filosofía de la ciencia prácticamente no existía en las universidades argentinas. Los precursores de la disciplina fueron un grupo de científicos e historiadores de la ciencia, la mayoría de ellos emigrados europeos, que también se interesaron por temas filosóficos. Entre otros, pueden citarse a los italianos Beppo Levi (1875-1961) y Aldo Mieli (1879-1950), al español Julio Rey Pastor (1888-1962) y al húngaro Desiderio Papp (1895-1993). Sin embargo, la reflexión filosófica sobre el pensamiento científico también se vio estimulada por otro emigrado, Hans Lindemann, un miembro del Círculo de Viena que residía en Buenos Aires en esa década. Por su parte, los argentinos José Babini (1897-1984) y Carlos Prélat (1910-1980), junto con el español Luis Santaló (1911-2001), continuaron la tarea de consolidar una tradición importante en historia de la ciencia, aunque no en filosofía, tema en el que no eran especialistas. Las obras pioneras de la filosofía de la ciencia en Argentina se publicaron en Buenos Aires a mediados y finales de la década de 1940 (Papp, 1945; Prélat, 1947 y 1949; libros actualmente poco conocidos y difíciles de conseguir, incluso en bibliotecas) (Papp, 1945; Prélat, 1947, 1949). En cuanto a publicaciones periódicas, la revista *Minerva*, la primera revista hispanoamericana dedicada exclusivamente a la filosofía, fundada por Mario Bunge en 1944 y de corta duración, si bien cubría un amplio espectro de temas filosóficos, tenía una orientación analítica en sentido amplio, lo cual favoreció el examen de problemas de la filosofía de la ciencia y de los desarrollos de la lógica matemática (en uno de sus primeros números se publicó un influyente artículo de Lindemann sobre el Círculo de Viena).

Los inicios

Los fundadores de la filosofía de la ciencia como disciplina académica en Argentina fueron, indudablemente, Mario Bunge (1919-) y Gregorio Klimovsky (1922-2009). En 1952 se establecen dos centros de gran de actividad: el Círculo Filosófico de Buenos Aires, conducido por Bunge, y el Colegio Libre de Estudios Superiores, coordinado por Klimovsky y Rolando García (1919-2012), donde se discutían las tesis del positivismo lógico y se propugnaba por una filosofía científica. Hacia mediados de 1950, Bunge y Klimovsky obtienen las cátedras en

Filosofía de la Ciencia y en Lógica, respectivamente, en la Universidad de Buenos Aires (UBA), desde donde promovieron la profesionalización de la disciplina. En 1956 se crea una nueva asociación, la Agrupación Rioplatense de Lógica y Filosofía Científica, integrada por Bunge, Klimovsky, Jorge Bosch, Gino Germani y Rolando García, entre otros, con la intención expresa de reunir a pensadores de Argentina y Uruguay interesados en desarrollar una filosofía crítica. Como parte de la intensa actividad desplegada en esos años, comenzó la formación de una nueva generación de filósofos y se tradujeron a nuestra lengua textos de los más notables filósofos de la tradición anglosajona. Así, la serie de «Cuadernos de Epistemología» hizo accesibles a los estudiantes de América Latina y España textos clave en la disciplina.

Bunge, físico y filósofo, quien emigró a Canadá en 1966, escribió en Argentina dos de sus libros fundamentales *Causality* (1959) y *Scientific Research* (1967). Ambas obras pronto se tradujeron al español y tuvieron gran repercusión internacional, siendo reeditadas con frecuencia y traducidas a varios idiomas. También cabe señalar que *Causality* fue el primer libro filosófico proveniente de Latinoamérica que se convirtió en un «clásico» a nivel internacional. Ya en Canadá, Bunge escribió su obra enciclopédica en ocho volúmenes *Treatise on Basic Philosophy* (1974-1989), donde expone las ideas centrales de su sistema filosófico, las cuales responden a su concepto de «filosofía exacta». El *Tratado* —el único sistema filosófico elaborado en la segunda mitad del siglo XX— comprende cinco grandes apartados que, en orden sucesivo, versan sobre: semántica, ontología, epistemología, filosofía de la ciencia y de la tecnología, y finalmente sobre ética y filosofía práctica.

Una constante del trabajo de Bunge ha sido la utilización de la lógica formal como herramienta de clarificación del pensamiento y de evaluación de los argumentos, así como su convicción de que la ciencia nos ofrece un conocimiento del mundo que constituye el único fundamento razonable de la acción social y política. Otra de sus grandes aportaciones ha sido su trabajo original y pionero —a nivel mundial— en filosofía de la tecnología. Hasta la fecha, es autor de más de cincuenta libros y quinientos artículos filosóficos y científicos. Entre sus libros de mayor impacto cabe mencionar *The Myth of Simplicity* (1963) y *Philosophy of Physics* (1973b). A lo largo de toda su obra, ha defendido el realismo, un «realismo integral», tanto en ontología como en epistemología, así como en el campo de la semántica, la metodología y la axiología (2006). Actualmente sus principales áreas de investigación son la filosofía de las ciencias sociales y la filosofía de la mente. Sus únicas notas autobiográficas las encontramos en Bunge (2010).

En la década de 1960, los conflictos políticos y militares vulneraron los diversos ámbitos de la vida civil argentina. En 1966, la intervención militar en las universidades provocó un éxodo de muchos de los talentos científicos y filosóficos. Sin embargo, la permanencia de Klimovsky en Argentina contribuyó de manera decisiva a mantener en marcha los estudios en lógica, fundamentos de la matemática y metodología de la investigación científica. Habiendo sido, junto con el matemático J. Bosch, el principal responsable de introducir en los estudios universitarios la lógica matemática y la teoría axiomática de conjuntos, Klimovsky difundió también el método hipotético-deductivo en una versión falsacionista cercana a la de Popper, así como su aplicabilidad a las ciencias sociales, y se ocupó extensamente de la epistemología del psicoanálisis. Su obra publicada ha ejercido una gran influencia en Argentina, donde algunos de sus textos son ampliamente utilizados en la enseñanza universitaria, como *Las desventuras del conocimiento científico* (Klimovsky, 1994), en el que presenta su versión de la metodología hipotético-deductivista, acompañada de una serie de ejemplos ilustrativos del modo en que opera la investigación en distintas disciplinas científicas. También cabe destacar *La inexplicable sociedad* (Klimovsky e Hidalgo, 1998), en colaboración con Cecilia Hidalgo, y, en colaboración con Guillermo Boido, *Las desventuras del conocimiento matemático* (2005). Por otra parte, en Klimovsky (2004) se compilan sus artículos sobre epistemología del psicoanálisis, y en su autobiografía (2008) se encuentra un vívido relato de los primeros tiempos de la filosofía analítica de la ciencia en Argentina.

Uno de los insoslayables méritos de Klimovsky es el de haber sido el maestro de varias generaciones de lógicos y filósofos de la ciencia, como Tomás Moro Simpson y Raúl Orayen entre los primeros y Alberto Coffa entre los segundos, algunos de los cuales se destacaron tanto en el ámbito nacional como internacional. En los cuantiosos cursos de Filosofía de la Ciencia que dictó en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, así como en diversas universidades nacionales (de La Plata, del Litoral y de Santiago del Estero), Klimovsky continuó formando estudiantes hasta principios de la década del 2000, cuando debió abandonar la docencia por razones de salud. Otro mérito a subrayar consiste en su labor de acercamiento entre filosofía y ciencia, que condujo, por ejemplo, a la creación de un Programa de Epistemología en la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales de la UBA durante su decanato (1983-1985), el cual fuera suprimido luego de su gestión.

Dentro de la generación de fundadores de la filosofía de la ciencia, como antes se señaló, destaca también la labor de Rolando Gar-

cía (1919-2012), físico de profesión, a quien la intervención militar de 1966 lo obligó a exilarse en el exterior. García se formó en el empirismo lógico con Reichenbach, pero luego incorporó en sus trabajos la epistemología genética de Jean Piaget, con quien colaboró durante varios años y publicó varios trabajos (por ejemplo, García y Piaget, 1989), para luego hacerse cargo del Instituto que Piaget dirigiera hasta su muerte. Después de establecerse en México en 1981, regresa a Argentina con el retorno de la democracia. Respecto del conocimiento científico adoptó una posición de corte constructivista (García, 2000), así como una perspectiva interdisciplinaria del trabajo científico (García, 2006).

Durante el periodo fundacional de la filosofía de la ciencia en Argentina, que abarca el lapso comprendido entre dos golpes militares (1955-1966), los autores más influyentes fueron, sin duda, Russell, Carnap, Popper y, en menor medida, C. Hempel y E. Nagel.

La segunda generación

Entre 1966 y el final de las dictaduras militares en 1983, la filosofía de la ciencia afrontó serias dificultades debido a la situación política y económica. Las universidades nacionales fueron intervenidas y muchos profesores renunciaron o emigraron. La actividad se refugió a menudo en instituciones o asociaciones privadas, sostenidas con recursos de sus propios integrantes, como la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF) fundada en 1972, la cual agrupó a muchos filósofos de la ciencia y mantuvo contacto con los emigrados y con destacados filósofos extranjeros, principalmente de Estados Unidos. En SADAF estuvieron activos, entre muchos otros, Alberto Coffa (1935-1984) y Eduardo Flichman (1932-2005), provenientes del campo de la ingeniería y de la física, respectivamente.

En esos años, el espectro de temas y autores estudiados se amplió con la obra de Thomas Kuhn y los filósofos postkuhnianos, como Imre Lakatos y Larry Laudan. También se introdujeron temas nuevos en el contexto nacional, como la filosofía de la geometría física y de las leyes naturales, sobre los cuales Coffa y Flichman hicieron aportes originales (por ejemplo, Coffa, 1986; Flichman, 1995). Alberto Coffa, quien fuera titular de Historia y Filosofía de las Ciencias en la Universidad Nacional de La Plata, emigró a Estados Unidos en 1967, donde se doctoró en la Universidad de Pittsburgh y fue profesor en la Universidad de Indiana hasta su prematuro fallecimiento. Su obra fue comentada por filósofos de la talla de Hempel, Grünbaum, Salmon y Friedman, entre otros. Además de su trabajo sobre Carnap y Tarski

(Coffa, 1987), destaca su libro *The Semantic Tradition from Kant to Carnap* (Coffa, 1991). Eduardo Flichman, por su parte, se ocupó de manera rigurosa de problemas centrales de la filosofía de la ciencia: causación, contrafácticos, leyes naturales, medición, pero también de la historia y la enseñanza de la ciencia[6]. Uno de los méritos distintivos de Flichman fue su constante preocupación por vincular la investigación con la enseñanza, bajo la convicción de la relevancia que tiene la epistemología para la formación científica, preocupación que se deriva de su concepción de la educación como un compromiso con la sociedad.

Tras el golpe militar de 1976, otro filósofo de la ciencia obligado a emigrar es Ricardo Gómez, quien fuera titular de la materia y director —desde su fundación— del Instituto de Lógica y Filosofía de las Ciencias de la Universidad Nacional de La Plata, donde se creó un programa de doctorado en la disciplina; sin embargo, el Instituto fue disuelto por la intervención militar de la Universidad. En Estados Unidos, Gómez se doctoró en la Universidad de Indiana y desde 1983 ha sido profesor de Filosofía de las Ciencias en la Universidad Estatal de California, en Los Ángeles. Por su amplio conocimiento de los diversos enfoques que han prevalecido en la disciplina, tanto en filosofía de las ciencias formales como naturales y sociales, Gómez ha sido invitado regularmente a dictar cursos de posgrado en diversas universidades de Latinoamérica. Sus publicaciones cubren asimismo un amplio espectro de temas, que van desde la filosofía de la geometría hasta la filosofía política de la ciencia, pasando por los problemas de la racionalidad y el progreso científico[7].

En esta generación, merecen mención los aportes de Félix Schuster, discípulo de Bunge y de Klimovsky, quien ha dado un gran impulso a la filosofía de las ciencias sociales en Argentina. En su libro *El método en las ciencias sociales* (1992), Schuster argumenta en favor de un pluralismo metodológico como vía de acceso a la realidad social. En cuanto a la historia de la ciencia, sobresale la labor de Guillermo Boido, quien ha promovido la investigación histórica bajo un enfoque filosófico (1996). En este sentido, ha conformado el Grupo de Filosofía e Historia de la Ciencia que desarrolla sus actividades en la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales de la UBA.

6. El volumen de homenaje a E. Flichman, *Control y Caos*, Serie Profesores Extraordinarios, Universidad Nacional General Sarmiento, 2010, incluye análisis de sus principales aportes, como el que presenta Hernán Miguel.

7. Cf. Gómez (1977, 1986, 1988, 1995, 2003). En cuanto al desarrollo de la filosofía de la ciencia en América Latina, cf. Gómez (2011).

La situación actual

A partir de 1985, se despliega una creciente actividad en diversos centros académicos del país, acompañada de una diversificación de los estudios en filosofía de la ciencia. En la década de 1990 se consolidan varios equipos de investigación, entre los que destacan los grupos dirigidos por Klimovsky y por Flichman en la UBA, por Víctor Rodríguez en la Universidad Nacional de Córdoba, y por Óscar Nudler en la Fundación Bariloche. Estos grupos se han enfocado en temas centrales como causación, explicación, lógica del descubrimiento, heurística, racionalidad, realismo, relativismo y cambio científico (sobre resultados publicados véase, por ejemplo, Nudler [ed.], 1996, y Klimovsky [ed.], 2005). En cuestiones de filosofía general de la ciencia, el predominio del modelo hipotético-deductivo había postergado los estudios sobre los problemas de la inducción y la confirmación, temas que se reintrodujeron, por ejemplo, en trabajos como los de Alejandro Cassini sobre el descubrimiento inductivo y las ventajas de la teoría bayesiana de la confirmación frente al método hipotético-deductivo.

También se desarrollaron las filosofías especiales de la ciencia. En filosofía de la biología encontramos los aportes de Juan Manuel Torres (Universidad Nacional de Cuyo), reconocido investigador en el campo de la genética y la filosofía de la medicina; los trabajos sobre la historia y la estructura teórica de las ciencias biomédicas de César Lorenzano, fundador y actual director del Posgrado en Epistemología e Historia de la Ciencia, en la Universidad Nacional Tres de Febrero; así como los trabajos sobre genética clásica de Pablo Lorenzano, quien obtuvo el doctorado en la Universidad Libre de Berlín bajo la dirección de Ulises Moulines. En años recientes, Pablo Lorenzano (Universidad Nacional de Quilmes) junto con Leticia Minhot (Universidad Nacional de Córdoba) y Adriana Gonzalo (Universidad Nacional del Litoral) han coordinado un grupo de investigación en la línea de la concepción estructuralista de las teorías, en el que participan egresados de las nuevas generaciones así como investigadores de varios países iberoamericanos.

En filosofía de la física, Olimpia Lombardi coordina un grupo interdisciplinario, con sede en la Facultad de Ciencias Exactas y Naturales de la UBA, que trabaja principalmente en temas de física estadística y mecánica cuántica, y también ha hecho aportes novedosos en filosofía de la química. En la Facultad de Ciencias Económicas de la UBA, el grupo encabezado por Eduardo Scarano se enfoca en cuestiones propias de la filosofía de la economía, un campo aún poco desarrollado en Latinoamérica. En filosofía de la psicología, encon-

tramos los aportes de Antonio Castorina en el marco de la epistemología genética desarrollada por Piaget y Rolando García. En la Universidad Nacional de La Plata, Cristina Di Gregori y Cecilia Duran han conformado un grupo de investigación en epistemología que se distingue por su labor de recuperación de los pragmatistas clásicos. En el campo de la enseñanza de las ciencias, Hernán Miguel, formado en el grupo de Flichman, coordina en la UBA un equipo de investigación sobre didáctica de las ciencias naturales y de las matemáticas desde una perspectiva epistemológica.

En cuanto a la institucionalización de la filosofía de la ciencia como disciplina académica, como antes se señaló, esta ingresó en la enseñanza universitaria en 1955, pero no logró consolidarse debido principalmente a la inestabilidad política del país y a la emigración recurrente de académicos e investigadores. Después del golpe militar de 1966, la filosofía de la ciencia ocupó un lugar marginal y esporádico en los planes de estudio de las carreras de filosofía, a menudo como asignatura de carácter optativo. La situación solo pudo normalizarse con el retorno de la democracia en 1983. Durante los años inmediatamente siguientes, principalmente en 1985 y 1986, se modificaron los planes de estudios de las carreras de filosofía en la mayoría de las universidades nacionales. Los nuevos planes, más dinámicos y actualizados, incorporaron la lógica y la filosofía de la ciencia como asignaturas obligatorias, pasando a formar parte del núcleo básico de la carrera. También se incluyeron cursos especializados, generalmente de carácter optativo, de lógica superior, filosofía de las ciencias especiales e historia de la ciencia. Si bien esta es la situación actualmente vigente, debe reconocerse que la filosofía de la ciencia todavía ocupa un lugar minoritario en la elección de especialidades por parte de los estudiantes de filosofía. Por ejemplo, el número de tesis doctorales realizadas en esta disciplina es relativamente bajo comparado con el de otras especialidades filosóficas. Y por otro lado, continúa la emigración de jóvenes prometedores debido a las dificultades laborales y económicas.

Si bien hasta la fecha no existe en Argentina una publicación periódica dedicada enteramente a temas de filosofía de la ciencia, no obstante, las dos revistas de filosofía más importantes del país, la *Revista Latinoamericana de Filosofía* (fundada en 1975) y *Análisis Filosófico* (fundada en 1981), publican habitualmente artículos tanto de filosofía general como especial de la ciencia, que incluyen textos de las nuevas generaciones. Por otra parte, en fechas más recientes han surgido revistas de carácter interdisciplinario, como *Representaciones*, que si bien se ocupa del tema de la representación en la ciencia, el arte y la filosofía bajo diversos enfoques, incluye regularmente ar-

tículos de filósofos e historiadores de la ciencia. Por su parte, *Redes. Revista de estudios sobre ciencia y tecnología* también publica artículos de reflexión filosófica sobre los sistemas tecno-científicos y su inserción en la sociedad.

En cuanto a las asociaciones académicas dedicadas a la filosofía e historia de las ciencias, como lo fueron las fundadas en la década de 1950, en años recientes un buen número de profesionales de Argentina se agruparon con colegas de Brasil, Uruguay y Chile para constituir, en el año 2000, la Asociación de Filosofía e Historia de la Ciencia del Cono Sur (AFHIC), que desde entonces ha realizado congresos bianuales.

Por lo que toca a los encuentros académicos más consolidados en Argentina, en la Universidad Nacional de Córdoba, Víctor Rodríguez puso en marcha las Jornadas de Epistemología e Historia de la Ciencia, las cuales se han realizado anualmente y de manera ininterrumpida desde 1989. El Coloquio Internacional Bariloche de Filosofía, que coordina Óscar Nudler, ha celebrado ya su IX edición bianual con una creciente participación de filósofos iberoamericanos; si bien este Coloquio cubre un espectro temático más amplio, tiene una marcada orientación hacia temas de filosofía de la ciencia. El Simposio Internacional sobre Representación en la Ciencia y el Arte (SIRCA), que arrancó en 2003 y se realiza bianualmente en la Universidad Nacional de Córdoba, bajo la coordinación de Leticia Minhot, también congrega a un número significativo de filósofos de la ciencia del ámbito iberoamericano.

3.2. *Uruguay*

La filosofía de la ciencia en Uruguay arranca en la década de 1950, impulsada en buena medida por las actividades de la Agrupación Rioplatense de Lógica y Filosofía Científica (fundada en 1956). Sin embargo, cabe registrar una figura precursora de excepción: Carlos Vaz Ferreira (1872-1958). Formado en el positivismo spenceriano dominante en Uruguay de finales del siglo XIX, Vaz Ferreira recibió además una fuerte influencia de John Stuart Mill y William James, así como de Henri Bergson, influencias que integró en un pensamiento original orientado por su interés central en los problemas de la educación. Así, en clave pragmatista, propuso una forma de entender las relaciones entre lógica, lenguaje, ciencia y acción, que se sustenta en la necesidad básica de lidiar con nuestro entorno. En esta línea de ideas publicó: *Conocimiento y Acción* (1908), *El Pragmatismo* (1909), y *Lógica Viva* (1910). Sin embargo, su trabajo no fue conti-

nuado por sus discípulos, la mayor parte de los cuales se sumó a las corrientes entonces dominantes, la fenomenología y la historia de las ideas en Latinoamérica.

A finales de la década de 1950, Mario H. Otero (1929-2013), la figura más señera de Uruguay en el campo de la historia y la filosofía de la ciencia, realiza una estancia en la Universidad de Nueva York (en Buffalo) con Marvin Farber, antes de trabajar en su tesis doctoral con Mario Bunge, en Buenos Aires; de ahí pasó a París y luego regresó a los Estados Unidos, donde siguió cursos con W. V. Quine y H. Putnam en la Universidad de Harvard. En 1963, Otero organizó el Grupo Uruguayo de Lógica y Epistemología y ocupó la cátedra de epistemología en la Universidad de la República (en Montevideo) hasta 1973, año en que se exilió en México incorporándose al Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Durante su estancia en México, de 1974 a 1984, Otero realizó parte de su obra sobre historia y filosofía de la ciencia, además de contribuir significativamente a la profesionalización de la disciplina a través de su labor docente, tanto en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM como en el Posgrado en Filosofía de la Ciencia de la Universidad Autónoma Metropolitana (campus Iztapalapa). Con el restablecimiento de la democracia en Uruguay, Otero regresa a Montevideo y se reintegra a la Universidad de la República.

Los libros de Otero como autor (1977, 1982, 1997a, 2003) y como editor, así como sus numerosos artículos, se vinculan centralmente con las siguientes líneas de investigación: la historia y la filosofía de las matemáticas en los siglos XIX y XX; la presentación y discusión de textos importantes y prácticamente desconocidos de la historia de la lógica y de las matemáticas; así como el estudio crítico tanto de la obra de Kuhn como de los desarrollos postkuhnianos.

Entre los libros editados por Otero, el volumen: *Kuhn hoy* (1997b) constituye una muestra representativa del trabajo que realizan los integrantes del Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia, de la Universidad de la República: Alción Cheroni, Lucía Lewowicz, María Laura Martínez, Jorge Rasner y el mismo Otero, entre otros. Luego del retiro de Otero, al frente del grupo quedó Lucía Lewowicz, cuyo trabajo de investigación se ha enfocado, sobre todo, en los aspectos ontológicos de la ciencia, así como en la influencia que tienen los factores extra-científicos en el desarrollo de esta actividad. Por otra parte, Lewowicz estuvo a cargo de la organización del VI Encuentro de la AFHIC, que constituyó el primer congreso internacional sobre sobre filosofía e historia de la ciencia y la tecnología que se realiza en Uruguay.

3.3. *Chile*

Hacia mediados del siglo XX, la enseñanza de la filosofía en Chile estuvo principalmente orientada al estudio de los grandes clásicos de la historia de la filosofía. Pero a la vez se desarrollaron los estudios en el campo de la lógica, alcanzando un alto nivel en la década de 1960 con autores como Gerold Stahl, Juan Rivano, Nathan Stemmer, Augusto Pescador y Rolando Chuaqui. En la década de 1950 se funda la Asociación Chilena de Lógica y Filosofía de la Ciencia, lo cual refleja el fuerte impulso que recibió el análisis filosófico de la ciencia por parte de los lógicos. Formado en este contexto, Roberto Torretti (1930-), el más prominente filósofo chileno de la ciencia y uno de los especialistas más reconocidos a nivel internacional, obtiene el grado de doctor por la Universidad de Friburgo en 1954. Regresa a Chile a la Universidad de Concepción, donde fue director del Departamento de Filosofía; luego se traslada a Santiago donde funda, en 1964, el Centro de Estudios Humanísticos de la Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas de la Universidad de Chile. En 1967 publica su célebre *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica* (Torretti, 1967), obra que además de ubicarlo como uno de los mejores especialistas en el pensamiento de Kant, lo llevó a adentrarse en temas centrales de la historia y la filosofía de la ciencia.

Este floreciente desarrollo se vio frenado por la crisis económica y política por la que atravesó el país en los primeros años de 1970, que culminó con el golpe militar de 1973, lacerando fuertemente la vida intelectual chilena. En el campo filosófico, se canceló la publicación periódica más importante, la *Revista de Filosofía*, que no se reanudaría sino hasta 1977. No obstante, cabe señalar que prosiguió el trabajo de alto nivel en lógica y se realizaron valiosos aportes y publicaciones como las de Rolando Chuaqui, entre otras.

En 1970, Torretti se incorpora a la Universidad de Puerto Rico, donde se dedica de lleno a la investigación en filosofía e historia de las ciencias, publicando trabajos de impacto internacional en filosofía de las matemáticas, especialmente sobre la geometría en el siglo XIX, así como en filosofía de la física, especialmente sobre la teoría de la relatividad y la noción de espacio-tiempo. Asimismo, en Puerto Rico, Torretti contribuyó a reorientar los estudios filosóficos a través de la revista *Diálogos*, que bajo su dirección (de 1971 a 1995) se convirtió en una de las principales revistas de Latinoamérica.

La vasta obra de Torretti, que comprende más de doscientas publicaciones (entre libros, artículos, ensayos y reseñas), presenta características que rara vez confluyen en el trabajo filosófico: erudición histó-

rica, originalidad, claridad conceptual, rigor argumentativo, agudeza crítica y una franca apertura a posiciones alternativas. Entre sus libros más destacados se encuentran: *Philosophy of Geometry from Riemann to Poincaré* (1978), en el que se analiza la evolución de los conceptos geométricos desde Kant hasta Poincaré; *Relativity and Geometry* (1983), un minucioso estudio de las teorías de la relatividad de Einstein; *Creative Understanding: Philosophical Reflections on Physics* (1990), considerado por muchos especialistas como una de las contribuciones más importantes a la filosofía de la ciencia del siglo XX; *El paraíso de Cantor* (1998), un estudio histórico-crítico de las principales tesis y discusiones sobre los fundamentos de las matemáticas; *The Philosophy of Physics* (1999), donde se presentan los conceptos fundamentales en que se sustenta el desarrollo de la física y se muestra la aportación de la filosofía a dicho desarrollo. Torretti permaneció en la Universidad de Puerto Rico hasta su retiro en 1995, donde fue nombrado profesor emérito en 2001. Desde su regreso a Chile, a mediados de 1990, la filosofía de la ciencia ha recibido un renovado impulso y se ha visto considerablemente beneficiada. En 2006 se publica *En el cielo solo las estrellas: Conversaciones con Roberto Torretti*, una extensa entrevista con Eduardo Carrasco (Carrasco y Torretti, 2006), donde se presenta la evolución del pensamiento de este autor, sus principales influencias (Kant, Dilthey, Heidegger y el segundo Wittgenstein), su camino hacia una posición antifundacionista, así como sus ideas sobre los problemas centrales de la filosofía.

4. PERÚ Y COLOMBIA

4.1. *Perú*

En Perú, el desarrollo de la filosofía de la ciencia debe su mayor impulso y soporte a Francisco Miró Quesada (1918-). Su prolífica obra versa no solo sobre temas de lógica y filosofía de las ciencias (tanto formales como empíricas), sino también sobre cuestiones de filosofía del derecho, ética y filosofía política. En el campo de la lógica, Miró Quesada publicó el primer libro de lógica matemática en América Latina (1946) y elaboró una interpretación filosófica de la lógica paraconsistente. Su trabajo más conocido sobre ciencias formales es *Filosofía de las Matemáticas* (1976). Desde finales de la década de 1940, Miró Quesada ha defendido la relevancia de las ciencias empíricas y la tecnología para la solución de los problemas sociales, así como la utilidad del análisis filosófico para la clarificación de las cuestio-

nes axiológicas; propuestas que suponen una fuerte confianza en el poder de la razón humana —dado su doble carácter, crítico y creativo—, además del compromiso que tiene el filósofo con los problemas de su tiempo y contexto social. En este sentido, Miró Quesada publicó *Apuntes para una teoría de la razón* (1963), donde propone una noción de razón histórica con el fin de elucidar la racionalidad tanto epistémica como práctica.

La reflexión sobre la ciencia en Perú arranca en los primeros años de 1950 con la publicación —en el suplemento semanal del diario *El Comercio*— de artículos escritos por intelectuales interesados en la lógica, las matemáticas y las ciencias empíricas, entre los que destacan los artículos de Miró Quesada. Durante las décadas de 1950 y 1960, los principales centros de la actividad académica fueron la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y la Sociedad Peruana de Filosofía. A principios de la década de 1970, con la incorporación de académicos que habían realizado estudios en universidades de Europa y de Estados Unidos se fortaleció la investigación filosófica sobre la ciencia, especialmente en la Universidad de San Marcos. A partir de entonces se han hecho importantes contribuciones por autores como David Sobrevilla (en filosofía de las ciencias sociales), Luis Piscoya (en epistemología y filosofía general de la ciencia), Julio Sanz Elguera (1938-1997) (en filosofía de las ciencias naturales) y Juan Abugattás (1948-2005) (en filosofía de la ciencia y la tecnología).

En la década de 1970 se creó un programa innovador en filosofía de la ciencia, dirigido por Miró Quesada, en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Peruana Cayetano Heredia, en cuyo marco se realizaron numerosos cursos, seminarios y encuentros internacionales. Si bien dicho Instituto cerró en 1982, no obstante la actividad continuó a través de un programa denominado «Pensamiento Científico», coordinado por Alberto Cordero, el cual se mantuvo vigente durante la década de 1990[8]. Cordero estudió en Oxford con Rom Harré, más tarde obtuvo el grado de doctor por la Universidad de Maryland, y actualmente dirige el Centro de Graduados de la Universidad de la Ciudad de Nueva York (CUNY); sus principales publicaciones se inscriben en el campo de filosofía de la física y en la historia filosófica de la ciencia.

En las postrimerías del siglo XX, la Universidad de San Marcos volvió a ser la principal sede de la actividad en filosofía de la ciencia, donde se creó un programa de posgrado especializado en la discipli-

8. Parte de la información aquí vertida sobre el desarrollo de la filosofía de la ciencia en Perú se ha tomado de Cordero (2010).

na. En años más recientes, el interés ha surgido en otras instituciones del país, como en la Pontificia Universidad Católica del Perú, a la que se han incorporado académicos de orientación analítica que trabajan sobre temas vinculados con la reflexión filosófica sobre la ciencia. Entre ellos, Pablo Quintanilla, quien realizó la maestría en la Universidad de Londres y el doctorado en la Universidad de Virginia.

En cuanto a la conformación de una comunidad filosófica iberoamericana, cabe destacar de nuevo la labor de Miró Quesada, así como de Augusto Salazar Bondy, quienes establecieron estrechas relaciones con diversos grupos e instituciones filosóficas de Latinoamérica, en particular con las comunidades de Argentina y de México (donde se integraron como parte del consejo editorial de la revista *Crítica*).

4.2. *Colombia*

La incursión en la filosofía de la ciencia se produjo en Colombia en la década de 1970[9]. Los desarrollos anteriores fueron aislados y dejaron poca impronta. Entre ellos, cabe mencionar el texto de Julio Enrique Blanco, *La filosofía en América* (Barranquilla 1945), que incluye un extenso comentario al artículo de Hans Lindemann «El Círculo de Viena y la filosofía científica» (publicado en la *Revista Minerva*, Buenos Aires, 1944). En la década de 1950, destaca la labor de Mario Laserna, quien promovió el estudio de la lógica y de la filosofía científica de Hans Reichenbach en la Universidad de los Andes, Bogotá. Pero incluso la introducción de la disciplina en los años de 1970 se realizó lateralmente, en conexión con la filosofía analítica (Rodríguez, 2002) (especialmente en la Universidad Nacional de Colombia), y en los años ochenta en conexión con el análisis crítico de la escuela de Frankfurt. De hecho, las primeras aportaciones realizadas en esa época por Max Bense, Carlos Patiño, Carlos B. Gutiérrez y Rubén Sierra Mejía, publicadas en las revistas *Eco*, *Ideas y Valores* y *Aleph*, se concentraron en el análisis lógico-lingüístico, y solo indirectamente en temas de filosofía de la ciencia.

Entre 1970 y 1980 aparecen algunas traducciones y publicaciones sobre Karl Popper y se realizan las primeras tesis doctorales en torno a la obra de este autor (como las de Jorge Antonio Mejía Escobar y Carlos Emilio García Duque). Por otra parte, en los años

9. En las revisiones históricas y bibliográficas de Marquínez Argote y de Sierra Mejía no se registran desarrollos significativos en filosofía de la ciencia antes de los años setenta. Cf. Marquínez Argote (1992) y Sierra Mejía (1985).

setenta, los matemáticos Carlo Federici y Carlos Eduardo Vasco, de la Universidad Nacional, impulsaron una línea de investigación en filosofía y didáctica de las matemáticas que dio pie a varios programas de posgrado. Además, Carlos E. Vasco (también profesor de Harvard) impulsó la formación de profesores de diversas universidades colombianas en temas de filosofía de la ciencia, y desempeñó un papel importante en el diseño de las políticas educativas en ciencia y tecnología del país. También desde la Universidad Nacional, los profesores José Granés, Carlos Augusto Hernández y Emilio Quevedo hicieron contribuciones a la historia de la ciencia, bajo un enfoque filosófico. Y por los mismos años, desde la Universidad Javeriana, Luis Eduardo Suárez realizó aportes en filosofía de la lógica y de las matemáticas.

La filosofía de la ciencia comenzó a tener condiciones institucionales estables a partir de 1990, con la oferta de formación especializada, el desarrollo de grupos de investigación, la realización de encuentros frecuentes, así como con el incremento de publicaciones especializadas. De esta manera, en la Universidad del Valle se ha realizado un trabajo continuo en teoría del conocimiento y filosofía de la ciencia, con publicaciones como la revista *Praxis Filosófica*. En esta institución trabaja el grupo de investigación *Episteme: filosofía y ciencia*, conformado por Germán Guerrero Pino, Juan Manuel Jaramillo, Luz Marina Duque, Omar Díaz Saldaña, Martín Johani Urquijo, Adolfo León Gómez y Luis Humberto Hernández, grupo que en 1997 publicó un volumen colectivo sobre la obra de Thomas Kuhn (Guerrero Pino *et al.*, 1997). A su vez, Germán Guerrero Pino, quien se doctoró en la Universidad Complutense de Madrid bajo la dirección de Javier Echeverría, se ha enfocado en la concepción semántica de las teorías científicas, comparando la propuesta de Bas van Fraassen con la de la escuela estructuralista. Y Juan Manuel Jaramillo, quien forma parte del grupo de los estructuralistas, ha publicado varios trabajos en esta línea.

Por otra parte, el desarrollo de la disciplina se ha reforzado con los cursos de profesores invitados como Gonzalo Munévar, filósofo colombiano que se doctoró en la Universidad de California, en Berkeley, y actualmente es profesor de la Lawrence Technological University. Munévar es un reconocido filósofo de la ciencia en el contexto anglosajón y uno de los principales especialistas, a nivel internacional, sobre el pensamiento de Paul Feyerabend. Sus frecuentes visitas a la Universidad del Valle y la Universidad del Norte han nutrido considerablemente a la filosofía de la ciencia en Colombia (Munévar, 2003, 2006, 2008).

Otros centros donde se ha venido impulsando la disciplina son: el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia (Medellín), con la colaboración de Jorge Antonio Mejía, Felipe Ochoa, Sergio Hernán Orozco y el grupo de investigación Conocimiento, filosofía, ciencia, historia y sociedad; la Universidad Javeriana, con el apoyo de Luis Eduardo Suárez, Gustavo García, Roberto Salazar, Miguel Ángel Pérez y Juan Carlos Moreno, en cuya revista *Universitas Philosophica* se publican regularmente textos sobre filosofía e historia de la ciencia; la Universidad de Caldas, donde se ofrece un programa de maestría con énfasis en filosofía de la ciencia, que coordina Carlos Emilio García; la Universidad de los Andes, donde trabaja el grupo de *Lógica, epistemología y filosofía de la ciencia*, que dirige Andrés Páez, quien obtuvo el doctorado en la Universidad de la Ciudad de Nueva York (CUNY) y ha hecho aportes relevantes para una teoría pragmatista de la explicación (Páez, 2006).

En cuanto a encuentros que han contado con una nutrida participación de especialistas iberoamericanos, en 2001 tuvo lugar la Conferencia Internacional de Filosofía de la Ciencia y de la Tecnología, en la Universidad del Norte (Barranquilla); y en 2009 se realizó el I Congreso Colombiano de Lógica, Epistemología y Filosofía de la Ciencia, en la Universidad de los Andes.

En el campo de las filosofías especiales de la ciencia, cabe mencionar los trabajos de Carlos Cardona en filosofía de la física y la geometría, de Carlos Maldonado en teorías de la complejidad (ambos de la Universidad del Rosario), así como los trabajos en filosofía de la física de Edgar Eslava (2004) (Universidad El Bosque), Regino Martínez-Chavanz (Universidad de Antioquia/Universidad de París 7) y Favio Ernesto Cala Vitery (Universidad Jorge Tadeo Lozano, Bogotá). En el campo del análisis histórico y social de la ciencia, encontramos los aportes de Mauricio Nieto (Universidad de los Andes) y del grupo de historiadores y sociólogos de la ciencia que trabajan en las maestrías de historia y de sociología en la Universidad Nacional de Colombia.

Por lo que toca a programas de posgrado, además de las líneas orientadas a Filosofía de la Ciencia que ofrecen las maestrías de la Universidad de Antioquia, la Universidad del Valle, la Universidad de Caldas y la Universidad de los Andes, hasta ahora el único programa específico es la especialización en Filosofía de la Ciencia que ofrece la Universidad El Bosque, desde 1998, que ha impulsado Carlos Maldonado. Vinculada a esta especialización se ha publicado, desde el año 2000, la *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*.

5. AMÉRICA CENTRAL Y EL CARIBE

El pensamiento centroamericano y caribeño de la pasada centuria puede comprenderse principalmente como análisis social. Por ello en pocos países existe, en sentido estricto, una filosofía de la ciencia. Primero, porque el conocimiento científico fue limitado, dadas las condiciones económicas. Segundo, porque la ciencia no fue parte fundamental de las preocupaciones de los pensadores, más urgidos por el tema del desarrollo humano.

5.1. *El Caribe*

Sin embargo, el caso de Cuba es una excepción. Muchos pensadores y científicos cubanos fueron formados en las mejores escuelas de física, química, biología y matemáticas de la Unión Soviética; recuérdese, por ejemplo, el exitoso vuelo Soviético-Cubano *Soyuz 38* en septiembre de 1980, en el que participó el cosmonauta-investigador cubano Arnaldo Tamayo Méndez.

En 1962 se fundó la Comisión Nacional de la Academia de Ciencias de la República de Cuba, que pronto contó con 28 institutos para promover la investigación y el desarrollo del país. Desde aquel momento, la producción científica cubana goza de actualidad y las publicaciones son constantes, pero reducidas al ámbito cubano. Algunas instituciones importantes son la Sociedad Cubana de Historia de la Ciencia y la Tecnología, el Centro Nacional de Investigaciones Científicas, la Academia de Ciencias de Cuba y el Sindicato Provincial de Trabajadores de la Ciencia, que a menudo celebran congresos con el fin discutir la actualidad científica y aspectos varios de una filosofía de la ciencia que busca convertir el conocimiento científico en un medio de consolidación de la identidad cultural. En la Universidad de la Habana, desde los años ochenta se imparten cursos de filosofía de la ciencia con una matriz obligatoriamente marxista, y que presentan una crítica a la perspectiva clásica de la filosofía de la ciencia angloamericana; por motivos de sospecha ideológica, la filosofía de la ciencia se comprende como *problemas filosóficos de la ciencia*. También, en la década de los ochenta, el pensamiento de Thomas Kuhn fue ampliamente discutido, criticado y valorado en los ámbitos universitarios (Núñez, 1985, 1989).

La filosofía de la ciencia cubana tiene un objetivo fundamental: crear una teoría general que integre los diversos conocimientos científicos, es decir, crear una teoría científica de la ciencia según la perspectiva de John Desmond Bernal, para rescatar la importancia de la

ciencia para la humanidad y el sentido paradójico del desarrollo de la ciencia para la sociedad, cuando los conocimientos científicos y tecnológicos cumplen una función explotadora. La filosofía de la ciencia busca crear una cultura científica cubana. Pero el intento finaliza inevitablemente en una sociología de la ciencia desde el materialismo dialéctico, más que en una filosofía de la ciencia propiamente dicha.

También en el Caribe, el filósofo puertorriqueño de origen colombiano, Carlos Rojas Osorio, tiene dos escritos consagrados a la filosofía de la ciencia, como resultado de más de veinte años de docencia en la Universidad de Puerto Rico, en Humacao. El primero, *Invitación a la filosofía de la ciencia* (2001), donde explica los orígenes de la filosofía de la ciencia en su sentido clásico. El segundo, *La ciencia como lenguaje* (2006), donde elabora un análisis conceptual de la estructura de la ciencia y un análisis lingüístico de la construcción del conocimiento científico (Rojas, 2001, 2006).

5.2. *América Central*

Un ejemplo de la filosofía de la ciencia centroamericana del siglo XX son los estudios científicos sobre la evolución, del biólogo Clodomiro Picado Twight (1887-1944) (Picado, 1942, 1988; Gutiérrez, 1986). Este científico nació en Nicaragua, de progenitores costarricenses. Estudió biología en la Universidad de París e investigó en el Instituto Pasteur. Hay quien interpreta que fue quien descubrió el uso médico de la penicilina, como sugieren los estudios realizados entre 1915-1927 y su informe a la Académie des sciences junto con el artículo «Vacuna curativa no específica» en la revista de la Sociedad de Biología de París, en 1927. El método experimental que fue utilizado por Picado en sus investigaciones consiste en observación, descripción e identificación de los organismos vivientes. Este método hizo que él estuviera relacionado con diversas tendencias de la teoría orgánica de la evolución, sobre todo en cuanto a la organización fisiológica de los seres vivientes, a pesar de que en Francia dicha teoría no fuera bien aceptada (Gutiérrez y Monje, 1989). En colaboración con Alfonso Trejos Willis, inmerso en el mundo de la biología en Costa Rica, Clorito Picado —como se le conoce popularmente— en *Biología Hematológica Elemental Comparada* ofreció algunas pruebas sanguíneas del mecanismo de la selección natural. Las pruebas orgánicas que él ofrece lo hacen oponerse al finalismo filosófico de Lamarck, porque su investigación está hecha desde la perspectiva positivista (Manzanal, 1987).

En la región, Costa Rica es el país donde más se ha desarrollado académicamente la filosofía de la ciencia. Este país no ha conocido

conflictos ideológicos serios que influyan en la comprensión de la filosofía; por lo general, esta se concibe como un campo académico que se desarrolla profesionalmente en los centros universitarios. Las influencias diversas del pensamiento filosófico latinoamericano, de la filosofía angloamericana y de la filosofía europea han permitido cultivar el estudio de la filosofía de una manera rigurosa pero a la vez plural. A partir de 1959, año en que se funda el Departamento de Filosofía de la Universidad de Costa Rica (UCR), se cuenta con cursos y profesores especializados en pensamiento científico, epistemología y lógica. Además, la UCR tiene el Programa Regional Centroamericano de Posgrado en Filosofía y el Instituto de Investigaciones Filosóficas (INIF) que se dedica, entre otras cosas, al estudio filosófico de la ciencia. En el Instituto Tecnológico de Costa Rica también se imparten cursos de filosofía de la ciencia, así como en el Centro de Investigaciones Matemáticas y Metamatemáticas.

Entre los filósofos de la ciencia formados en la tradición angloamericana sobresalen dos maestros. Por un lado, Claudio Gutiérrez Carranza, cuyas obras completas se publicarán próximamente en la Editorial de la Universidad de Costa Rica (EUCR). Su más reciente libro, *Ensayos sobre un nuevo humanismo. Genes y memes en la era planetaria* (2006), es una colección de treinta y siete ensayos sobre la vida, la evolución y la selección natural, en transición hacia los aspectos culturales y en confrontación con el concepto antropológico de humanismo renacentista. Por otro lado, destaca Luis Guillermo Coronado Céspedes, en cuyas obras se estudian los paradigmas científicos y su relación con los fundamentos filosóficos, en un recorrido que abarca desde los griegos hasta los filósofos y científicos del siglo XX.

Mencionemos, por último, algunos trabajos recientes en historia y filosofía de las ciencias, publicados por la Editorial de la Universidad de Costa Rica: *Historia y filosofía de la medicina*, de Juan Jaramillo Antillón (2005); *Ciencia, pragmatismo y relativismo. Estudios filosóficos*, de Amán Rosales Rodríguez (2007); *Los nuevos paradigmas en la actual revolución científica y tecnológica*, de Raúl Torres Martínez (2008); *Historia y filosofía de la matemática*, de Ángel Ruiz Zúñiga (2003).

6. BRASIL Y PORTUGAL

6.1. *Brasil*

En Brasil la filosofía de la ciencia se desarrolla especialmente a partir de la Universidade de São Paulo (USP) y la Universidade Estadual

de Campinas (UNICAMP), en principio bajo la influencia de la tradición francesa. El gobierno francés mantenía en la USP una Chaire de Philosophie desde los años treinta. Gracias a ella impartieron clase en la USP pensadores como Fernand Braudel y Claude Levi-Strauss. También resultó muy importante la presencia de Willard Quine en São Paulo, en los años cuarenta, donde llegó a impartir cursos en portugués y a publicar un libro en esta lengua: *O sentido da nova logica* (1944) (Schilpp *et al.*, 1986).

En este ambiente de la USP se formó el profesor Oswaldo Porchat Pereira (1933-), quien resultaría ser una figura clave para la implantación y desarrollo de la filosofía de la ciencia (Nobre y Rego, 2000). Realizó su tesis sobre la ciencia en Aristóteles. Completó su formación en Francia, como discípulo de Martial Guéroult y Victor Goldschmidt. Estudió lógica en Estados Unidos. Fue profesor en Berkeley, en la London School of Economics y en la École des Hautes Études en Sciences Sociales, en París.

En los años setenta, Porchat fundó en UNICAMP un Centro de Lógica, Epistemología e Historia de la Ciencia (CLE). Desde este centro interdisciplinar se impulsó también la creación de un Departamento de Filosofía, en 1977. A estas dos unidades se incorporaron prestigiosos profesores foráneos, como Gérard Lebrun, Gilles-Gaston Granger y Michel Debrun, todos ellos franceses, Harvey Brown, de origen neozelandés y formado en los Estados Unidos, el croata Zeljko Loparić y los argentinos Ezequiel de Olaso y Eduardo Rabossi. A este equipo se fueron sumando jóvenes doctores brasileños, como Balthazar Barbosa Filho, Carlos Alberto R. Moura, Luis Henrique dos Santos y Andrea Loparić, quien se doctoró ya en UNICAMP. Al grupo se sumó el ya reputado lógico Newton da Costa.

Gracias a la iniciativa de este grupo se fundaron las revistas *Manuscrito*, de claro sesgo analítico y *Cadernos de Historia e Filosofia da Ciência*, ambas en activo hoy día. De los años setenta data también la serie de volúmenes titulada «Os pensadores», publicada en São Paulo durante dicha década por la Editora Abril Cultural, y que incluyó libros dedicados a Russell, Moore, Wittgenstein, Schlick, Carnap, Quine, Ryle y Strawson. En la misma época aparecen las traducciones de *A lógica da pesquisa científica* (1975), de Karl Popper, *A estrutura das revoluções científicas* (1975) de Thomas Kuhn, y *Crítica e crescimento do conhecimento* (1979), de Imre Lakatos e Alan Musgrave.

Con respecto a la producción original, podemos citar el volumen *El análisis filosófico en América Latina* (1985), editado por Jorge Gracia *et al.*, del cual existe versión en inglés, donde aparecen entre otros los siguientes artículos: «Sobre el positivismo de Wittgenstein»,

de Balthazar Barbosa Filho; «Semántica y ontología», de Luiz Henrique dos Santos; «Decidibilidad y significado cognitivo em Carnap», de Zeljko Loparić; «Filosofia, sentido comum y ciencia», de Marcelo Dascal y «Conjecturas naturales», de João Paulo Monteiro (Gracia, 1985).

En cuanto a la docencia, UNICAMP puso en marcha un posgrado en Lógica y Filosofía de la Ciencia, que incluía maestría y doctorado. En él se formaron muchos de los actuales profesores e investigadores en filosofía de la ciencia que ejercen en Brasil, como José Carlos Pinto o Sergio Menna. De él salieron también las primeras tesis sobre Carnap, Popper, Kuhn, Quine o Wittgenstein.

La interacción entre los filósofos de la ciencia de las distintas universidades (especialmente las de São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais e Rio Grande do Sul) se ha mantenido posteriormente gracias a la serie de coloquios de filosofía organizados por el profesor Porchat Pereira. En sus diez años al frente del CLE, Porchat organizó 35 coloquios y congresos, que contaron con la participación de profesores de todo Brasil y con invitados extranjeros como Davidson y Searle.

En cuanto a la institucionalización de la disciplina, cabe señalar que en las últimas décadas del siglo XX, la filosofía de la ciencia se integró plenamente en los planes de estudio de filosofía, en condición de lo que tal vez podríamos llamar la más joven de las disciplinas clásicas. Por otro lado, muchos filósofos de la ciencia brasileños han establecido vínculos cercanos con otros colegas iberoamericanos, al mismo tiempo que se han ido integrando a la comunidad iberoamericana de filosofía de la ciencia, participando en los numerosos congresos y publicaciones que se realizan en la región.

6.2. *Portugal*

La filosofía de la ciencia en el Portugal del siglo XX asimiló muy diversas influencias (Fitas, Rodrigues y Nunes, 2000). (*i*) En las primeras décadas del siglo estuvo marcada por el debate en torno al positivismo, que fue creciendo hasta los años cuarenta. (*ii*) La influencia del materialismo dialéctico y sus repercusiones sobre el pensamiento científico estuvo muy presente durante las décadas siguientes, los años cincuenta y sesenta, aunque fuese a veces como elemento disidente dentro de la academia del Estado Novo (1933-1974). (*iii*) El pensamiento de inspiración católica fue una constante a lo largo del siglo e influyó de modo continuo sobre la filosofía de la ciencia. (*iv*) Como en el caso de Brasil, también es notable la influencia de los

pensadores franceses sobre la filosofía de la ciencia portuguesa. Esta influencia de lo francés es en realidad un rasgo distintivo de la filosofía en lengua portuguesa, especialmente a lo largo del siglo XIX y principios del XX. Así, en filosofía de la ciencia es visible la influencia, quizá mayor que en otros países iberoamericanos, de autores como Duhem o Bachelard. (*v*) Por último, señalemos también como rasgo distintivo de la filosofía de la ciencia portuguesa su estrecha relación con la historia de la ciencia, hasta el punto de que resulta frecuente en publicaciones y asignaturas académicas el rótulo «Historia y Filosofía de la Ciencia».

A comienzos del siglo XX se da en Portugal una escasa actividad de investigación científica institucionalizada y regular. La ciencia se enseña en las universidades, sobre todo en Coimbra, Lisboa y Oporto, pero la investigación se realiza tan solo por iniciativa individual. En este ambiente tampoco existe propiamente una filosofía de la ciencia. Las cuestiones filosóficas van apareciendo de modo aislado al hilo de la introducción en el país de la teoría de la relatividad, la física cuántica y la teoría de la evolución. Casi siempre esta reflexión procedía de los propios científicos, más que de los filósofos que se movían en una tradición más metafísica. Los textos que contienen elementos de filosofía de la ciencia hay que buscarlos más bien en las revistas científicas que se fueron fundando durante los primeros años del siglo (*Jornal de Sciences Mathematicas e Astronomicas*, *Annais Scientificos da Academia Politecnica*, *Revista de Química Pura e Aplicada*, *Jornal de Sciencias Mathematicas, Physicas e Naturaes*).

Una excepción notable es la del filósofo y político Leonardo Coimbra (1883-1935). Fue uno de los primeros críticos del positivismo en tierras lusas. Pretende contrarrestar con sus textos, muchos de ellos aparecidos en la revista cultural *Águia*, fundada en 1910, el ambiente positivista, naturalista y racionalista dominante entre los científicos de la época. Las bases filosóficas desde las que realiza su crítica hay que buscarlas en las obras de dos pensadores franceses casi coetáneos, Poincaré y Duhem. Como divulgador del positivismo destaca el profesor de histología de Oporto Abel Salazar (1889-1946). Expuso sus ideas a través de la prensa y de diversas revistas culturales, en especial la revista *Síntese*, fundada en Coimbra en 1939. Su actividad tuvo una importante influencia. En la estela de su obra se sitúan otros científicos y filósofos portugueses que contribuyeron a la recepción del positivismo lógico. Entre los científicos podemos citar al economista Bento de Jesus Caraça (1901-1948), al físico y matemático Rui Luís Gomes (1905-1984) y al físico Mario Augusto da Silva (1901-1977). Entre los filósofos destaca Delfim Santos (1907-1966), quien estu-

dió en Viena y Cambridge y conoció de primera mano el movimiento neopositivista. Escribió *A situação valorativa do positivismo* (1938), texto que expone con rigor el pensamiento del Círculo de Viena, con atención incluso a su diversidad interna. Algunos de los escritos de los positivistas fueron traducidos por el también filósofo e historiador Vitorino de Magalhães Godinho (1918-2011). En su libro *Razão e historia* (1940) hace una exposición crítica del pensamiento neopositivista.

En buena parte, el debate sobre el positivismo se desarrolló a través de revistas culturales no especializadas. Además de las dos ya citadas, podemos añadir *Sol Nascente*, *O Diabo* y *Seara Nova*.

Mediado el siglo, la influencia del materialismo dialéctico empieza a ser notoria entre los intelectuales lusos. Al hilo de esta avanza la reflexión filosófica sobre la ciencia. Vasco de Magalhães-Vilhena (1916-1993), filósofo formado en Cambridge, entra en contacto con el Laboratorio de Física de la Universidad de Coimbra, donde se pone en funcionamiento un grupo interesado por la filosofía de la ciencia. Escribe en 1941 *Unidade da ciencia. Introdução a um problema*, donde discute las relaciones entre el positivismo científico y el materialismo dialéctico. Y en la misma línea encontramos el libro titulado *A Escola de Viena e alguns problemas do conhecimento* (1945), cuyo autor fue el físico de Coimbra Egido Namorado (1920-1977). Fruto de esta confluencia de intereses intelectuales entre filósofos y físicos nace la revista *Vértice*, publicada por primera vez en Coimbra, en 1943, que intenta una integración de la ciencia en el mundo de la cultura. En dicha revista se publican, por ejemplo, las críticas a la obra de Namorado hechas por otro físico de Coimbra, Rodrigues Martin (1914-1994).

Si la influencia del materialismo dialéctico tuvo su auge en las décadas centrales del siglo, la del pensamiento de inspiración católica se extendió a lo largo de toda la centuria y contribuyó en muchos casos a dinamizar la reflexión filosófica sobre la ciencia. Esta labor se hizo principalmente a través de dos revistas. La primera de ellas, *Brotéria*, fue fundada por los jesuitas en 1902, como revista de ciencias naturales, y sigue publicándose en nuestros días. Desde 1925 incorpora contenidos de divulgación científica y cultural. En sus páginas han aparecido desde textos que abordan los problemas filosóficos de la física relativista hasta otros más recientes sobre cuestiones como el realismo científico o el constructivismo. La segunda revista importante para la filosofía de la ciencia es la *Revista Portuguesa de Filosofia*, que ve la luz en 1945 gracias a la Universidad Católica Portuguesa y cuya publicación continúa hoy día. A través de ella se produjo la recepción en Portugal de autores como Popper o Kuhn.

En el último cuarto del siglo XX, la filosofía de la ciencia en Portugal se regulariza, se incorpora de manera normal a la enseñanza y al debate internacional. En 1964 comienza la introducción de esta materia en la docencia universitaria de las carreras científicas. Pero no es hasta 1974 cuando empieza a impartirse como Historia y Filosofía de la Ciencia en las titulaciones humanísticas y filosóficas. En ese mismo año se conceden ya doctorados en Historia y Filosofía de la Ciencia en algunas facultades de ciencias y en 1989 aparece un *Mestrado en Historia e Filosofia da Ciência* en la Universidad Nova de Lisboa. Durante los años ochenta se van incorporando contenidos de filosofía de la ciencia también en la enseñanza secundaria.

Todo ello permitió la paulatina recepción de diversos autores de relevancia internacional. De ellos, los que más influencia han tenido en Portugal son Bachelard, Popper y Kuhn, seguidos de Canguilhem, Koyré, Putnam, Lakatos y Feyerabend. Si hay que destacar un nombre propio entre los filósofos de la ciencia portugueses activos en el último cuarto del siglo, este sería el de Fernando Gil (1937-2006), nacido en Mozambique y formado en París. Hizo buena parte de su carrera académica en dicha ciudad, en la École des Hautes Études en Sciences Sociales, pero mantuvo un contacto muy estrecho con la vida universitaria lisboeta. Tras su fallecimiento, el ministerio portugués de ciencia creó el «Premio Internacional Fernando Gil de Filosofía de las Ciencias». Gracias a la actividad de Gil se puso en marcha en Lisboa el Grupo de Investigación en Filosofía y Epistemología (GIFE), así como las revistas *Filosofia e Epistemologia* (1978) y *Análise* (1989), dinamizadas por el GIFE. Al grupo han estado vinculados pensadores como Manuel Maria Carrilho, Antonio Marques, Zaza Moura y João Sàágua (GIFE, 1978). La obra de Gil se centró en la epistemología del sujeto y en la epistemología de la prueba. Mostró el papel activo que el sujeto tiene en el conocimiento científico, así como las dificultades a que se enfrentan los conceptos clásicos de racionalidad y objetividad. Ha hecho también una valiosa labor de divulgación del pensamiento científico a través de la edición portuguesa de la *Enciclopedia Einaudi*.

7. MÉXICO

En México, la filosofía de la ciencia surgió en un ambiente de mayor estabilidad política y de mayor apoyo a la educación superior que en el resto de países latinoamericanos. A partir de la década de 1940, destaca especialmente la labor del filósofo «transterrado» José Gaos, quien provenía del círculo de intelectuales que habían rodeado a

Ortega y Gasset. En palabras de Luis Villoro «no hay exageración en afirmar que la labor magisterial de Gaos fue el primer paso, en nuestro país, hacia el tratamiento profesional de la filosofía» (Villoro, 1995). Si bien no podríamos considerar a Gaos como un filósofo de la ciencia, su trabajo docente y su propia reflexión filosófica sentaron las bases para la introducción en el ámbito filosófico mexicano de la lógica matemática, de la epistemología contemporánea, así como de la filosofía de la ciencia.

La filosofía de la ciencia propiamente dicha comienza a cultivarse en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), donde cabe recordar la valiosa labor realizada desde la década de 1950 por profesores como Eli de Gortari (1918-1991) y Alberto de Ezcurdia (1917-1970). En 1955, Guillermo Haro, Samuel Ramos y el propio Eli de Gortari fundaron el «Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos», que reunió a varios de los más destacados científicos y filósofos del momento, e inició un programa ejemplar de publicaciones (que incluyó libros y cuadernos) para presentar al público científico y humanístico las principales corrientes de la historia y la filosofía de la ciencia. Posteriormente destacaría la labor en la Facultad de Filosofía y Letras de profesores como Wonfilio Trejo (1927-1987), especialista en el análisis de la percepción y del conocimiento empírico (Trejo, 1987), y Hugo Padilla, pionero en México de la filosofía de la tecnología, quien además tradujo a nuestra lengua varios textos centrales de Gottlob Frege, reunidos en un solo volumen (Frege, 1972).

A finales de 1960, bajo la dirección de Fernando Salmerón —discípulo de Gaos—, el Instituto de Investigaciones Filosóficas (IIF) de la UNAM implementó un intenso programa de formación de nuevos investigadores, apoyando a un buen número de estudiantes para realizar posgrados en prestigiosas universidades de Estados Unidos, Alemania e Inglaterra. Entre ellos, Roberto Caso realizó estudios de doctorado en lógica y filosofía de las matemáticas en la Universidad de Berkeley, y a su regreso impulsó la enseñanza de la lógica matemática en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

En la década de 1970 se incorporaron al IIF dos investigadores que desempeñaron un papel clave en el desarrollo de la filosofía y la historia de la ciencia en México: C. Ulises Moulines —discípulo de Jesús Mosterín (en Barcelona) y de Wolfgang Stegmüller (en Múnich)— y Mario Otero[10], profesor uruguayo exiliado por razones

10. La labor y las principales publicaciones de M. Otero se refieren en la sección de Uruguay.

políticas. También por aquellos años Mario Bunge realizó una fecunda estancia en el IIF, donde trabajó en uno de los volúmenes de su *Treatise on Basic Philosophy*, además de poner en marcha un seminario sobre historia y filosofía de la ciencia, que congregaba a un grupo interdisciplinario de investigadores, y fundar la Sociedad Mexicana de Epistemología.

Durante su estancia en México, de 1976 a 1983, Moulines publicó *Exploraciones Metacientíficas* (1982), volumen que fue el principal vehículo para introducir en Iberoamérica la concepción estructuralista de las teorías, desarrollada por J. D. Sneed, W. Stegmüller y el propio Moulines. Esta forma de entender la naturaleza de las teorías científicas —que se inscribe en el enfoque semántico iniciado por P. Suppes y G. Ludwig— se opone a la concepción heredada que las considera como sistemas de enunciados. Unos años antes, Moulines había publicado *La estructura del mundo sensible* (1973), en la línea de las reconstrucciones lógicas del mundo a partir de los datos sensibles, elaboradas por autores como Mach, Russell, Carnap y Goodman. Pero por otra parte, Moulines también recibió una fuerte influencia del giro histórico-pragmático introducido por Kuhn, lo cual se aprecia en sus análisis sobre la dinámica de las teorías, entendidas como productos culturales. De aquí que en la obra de este autor confluyan, en una síntesis original, los recursos formales de la reconstrucción lógico-conceptual y los estudios históricos que requiere la reconstrucción evolutiva de las teorías. Otra de sus aportaciones ha sido su argumentación en favor de un pluralismo ontológico, que se sustenta en el carácter no reductible que presentan las teorías de la física actualmente consideradas fundamentales[11].

En cuanto al desarrollo de la disciplina en México, tanto Moulines como Otero contribuyeron de manera importante a la formación especializada en filosofía e historia de la ciencia, especialmente a través de su labor docente en el primer programa de posgrado que se instituyó en el país.

7.1. *La creación del primer posgrado en Filosofía de la Ciencia*

La profesionalización de la filosofía de la ciencia en México se logró principalmente a través de la creación de programas especializados de posgrado. Por lo cual, el examen de la evolución de estos progra-

11. Cf. Moulines (1991). En la sección de España se refieren algunas otras de las principales publicaciones de Moulines.

mas constituye un buen hilo conductor para entender el desarrollo de la disciplina en el país.

En 1973 se fundó la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), donde Luis Villoro, como director de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Unidad Iztapalapa (UAM-I), impulsó programas innovadores frente a los que hasta ese momento existían en otras universidades nacionales, siguiendo algunas ideas que Salmerón había ensayado unos años antes en la Universidad Veracruzana. Fue así que Luis Villoro y Roberto Caso (quien también se había incorporado a la UAM-I) propusieron una Licenciatura en Humanidades cuyo plan de estudios en el área de filosofía se distinguía por incluir los enfoques más recientes en las asignaturas de lógica, teoría del conocimiento, filosofía del lenguaje y filosofía de la ciencia.

A finales de 1970, Fernando Salmerón (entonces rector de la UAM) y Luis Villoro, conscientes de la necesidad de formar académicos especializados en lógica, historia y filosofía de la ciencia, y contando ya en México con un núcleo de investigadores en el área, crearon en la UAM-I la primera Maestría en Filosofía de la Ciencia en el país. En esa época —después de obtener el doctorado en la Universidad de Oxford— regresó a México León Olivé, quien se hizo cargo de su coordinación. Así, en 1980 se echó a andar la primera generación con el apoyo de un sólido grupo de académicos, la mayoría de los cuales habían realizado posgrados en prestigiosas universidades. En lógica se contó con docentes como Susana Berestovoy e Ignacio Jané; en teoría del conocimiento, con el mismo Luis Villoro y León Olivé; en filosofía e historia de la ciencia con los investigadores del IIF ya mencionados, Ulises Moulines y Mario Otero, más otros investigadores como Elia Nathan (en historia de la ciencia) y Raúl Orayen (en filosofía de la lógica). El programa se reforzó también con los cursos de destacados profesores del extranjero como Ricardo Gómez, Zeljco Loparić y Marcelo Dascal, así como de científicos de primera línea como Tomás Brody (1922-1988), quien hizo importantes contribuciones a la filosofía de la física (Brody, 1993).

Durante las dos primeras generaciones de esta Maestría (1980-82 y 1982-84) se formaron un buen número de profesores e investigadores que actualmente laboran en la UNAM, en la propia UAM, así como en otras universidades del país. Sin embargo, por cuestiones de política institucional, la UAM-I modificó sus programas de filosofía y buena parte de los profesores que habían apoyado la Maestría, entre 1980 y 1984, abandonaron el programa.

7.2. *El posgrado en Filosofía de la Ciencia en la UNAM*

A mediados de 1980, Salmerón y Villoro —quienes habían regresado al IIF de la UNAM— junto con León Olivé —quien en 1985 fuera designado director de dicho Instituto— impulsaron un nuevo programa de formación de doctores en áreas centrales de la filosofía, tanto en el extranjero como en la propia UNAM.

En el extranjero obtuvieron el doctorado investigadores como Ambrosio Velasco (Minnesota), Atocha Aliseda (Stanford), Maite Ezcurdia (Londres), Carlos López Beltrán (Londres), Ricardo Salles (Londres), Faviola Rivera (Harvard), Guillermo Hurtado (Oxford), Lorena García (California) y Raymundo Morado (Indiana), algunos de ellos en filosofía de la ciencia y otros en áreas que le prestan un importante soporte. En México, el Instituto prestó un fuerte apoyo al Doctorado en Filosofía de la UNAM, para contar con profesores visitantes de alto nivel en filosofía de la ciencia como Bas van Fraassen, Dudley Shapere, Hilary Putnam, Larry y Rachel Laudan, Miguel Ángel Quintanilla, Javier Echeverría, Marcelo Dascal, entre otros, y regresaron a dictar cursos Ulises Moulines y Mario Otero. En este contexto realizaron el doctorado investigadoras como A. R. Pérez Ransanz y obtuvieron el grado otros investigadores del Instituto que, si bien no se dedican a la filosofía de la ciencia, trabajaban en áreas que le prestan un importante apoyo: historia de la filosofía, teoría del conocimiento, ética, filosofía del lenguaje y de la mente. Entre ellos, José Antonio Robles (Stanford) y Alejandro Herrera (Indiana), así como Laura Benítez, Margarita Valdés, Olbeth Hansberg y Salma Saab (doctoradas en la UNAM). También se incorporó Isabel Cabrera (Autónoma de Barcelona), quien reforzó el área de teoría del conocimiento, así como dos graduados en temas de filosofía de la ciencia: Adolfo García de la Sienra, en filosofía de la economía (Stanford), y Sergio Martínez en filosofía de la física (Indiana).

Como resultado de esta política académica, se logró reunir la masa crítica necesaria para crear en la UNAM un programa de Maestría y Doctorado en Filosofía de la Ciencia, el cual vino a consolidar la institucionalización de la disciplina en el país. Este programa de posgrado, que arrancó en 1993, se ha caracterizado por su intenso intercambio con profesores de otros países, con especial atención en fortalecer los vínculos con los colegas del ámbito iberoamericano. Así, con el apoyo de los sucesivos coordinadores: Ambrosio Velasco, Ana Rosa Pérez Ransanz, Carlos López Beltrán, Atocha Aliseda, León Olivé y Jorge Linares (coordinador hasta 2012), se han establecido planes de cooperación con otros posgrados (nacionales y ex-

tranjeros) y se puso en marcha el Máster en Filosofía, Ciencia y Valores, coofertado por la UNAM y la Universidad del País Vasco (el primer programa de posgrado que estableció la UNAM con una universidad europea). Por otra parte, una vez que se consolidaron las áreas troncales del posgrado de la UNAM, se amplió el espectro temático del plan de estudios para cubrir nuevas líneas de especialización (como se describe en el siguiente apartado).

Paralelamente, en la UAM-I se hicieron nuevas reformas y en la década de 1990 se creó un programa de Maestría y Doctorado en Humanidades, dentro del cual se constituyó la línea de Filosofía de la Ciencia. La planta docente se reforzó con egresados de las primeras generaciones de la Maestría de la UAM-I más algunos profesores que habían realizado el doctorado en el extranjero, entre otros, Yolanda Torres Falcón, Luis Felipe Segura, Max Fernández de Castro, Armando Cíntora, Silvio Pinto y Mario Casanueva (quien se doctoró en Barcelona bajo la dirección de Ulises Moulines y coordinó este nuevo programa en sus inicios).

7.3. *La situación actual*

De la misma manera en que las revoluciones científicas de los siglos XIX y XX exigieron un replanteamiento de la reflexión filosófica para dar cuenta de manera profesional de la naturaleza de la ciencia, así, en la segunda mitad del siglo XX, el vertiginoso desarrollo de la ciencia y la tecnología aunado al surgimiento de la llamada «tecnociencia» —actividades que han tomado formas inéditas y han tenido un insospechado impacto social y ambiental—, nos han obligado, una vez más, a buscar nuevas herramientas de análisis para comprender el fenómeno científico y tecnológico. Pero también nos han conducido a ampliar el alcance y los objetivos de la reflexión filosófica, como condición necesaria para una adecuada toma de decisiones en materia de políticas en ciencia y tecnología, así como para el diseño de mecanismos de vigilancia y control de sus consecuencias sociales y ambientales.

Para responder a esta serie de necesidades teóricas y prácticas, tal como ha ocurrido en muchos otros programas de filosofía e historia de la ciencia en diversos países, el posgrado de la UNAM amplió su plan de estudios con el fin de incluir el análisis del papel de la ciencia y la tecnología en las sociedades contemporáneas (tanto en sus aspectos éticos y políticos como económicos y ambientales), así como el estudio de los procesos de transmisión e intercambio de conocimientos —tanto científicos como tradicionales— en sus diversos contextos:

enseñanza, divulgación y comunicación entre pares. Con esta reforma del plan curricular, el posgrado de la UNAM ofrece (desde 2006) seis áreas de especialización: Filosofía (general) de la Ciencia, Filosofía de la Lógica y de las Matemáticas, Filosofía de las Ciencias Cognitivas, Historia de la Ciencia, Estudios Filosóficos y Sociales sobre Ciencia y Tecnología, y Comunicación de la Ciencia.

Esta ampliación de horizontes permitió que el posgrado de la UNAM incorporara nuevos tutores de la Facultad de Ciencias y de la Dirección General de Divulgación de la Ciencia. También se integraron filósofos del lenguaje y de la mente que han venido trabajando en filosofía de las ciencias cognitivas. De aquí que en los últimos años los trabajos de tesis cubran un amplio espectro de temas, que van desde los problemas más clásicos de la filosofía de la ciencia hasta los problemas de diverso tipo que plantea el desarrollo tecnocientífico, pasando por el análisis de los aportes recientes en las ciencias cognitivas y en el ámbito de las nuevas tecnologías de la comunicación. Sin embargo, un desiderátum central desde la ampliación de este posgrado ha sido que los estudiantes adquieran la formación y las herramientas de análisis que les permitan abordar los diversos temas de investigación desde una perspectiva propiamente filosófica (lo cual, en la práctica, plantea una serie de retos y dificultades que no se les presentan a los posgrados disciplinarios tradicionales).

Un primer paso hacia esta «segunda época» del posgrado de la UNAM fue la organización, en 2002, de un Diplomado en Estudios Filosóficos y Sociales sobre Ciencia y Tecnología, con el apoyo de la Dirección General de Estudios de Posgrado, entonces a cargo de Rosaura Ruiz (historiadora y filósofa de la biología, también tutora del posgrado). Para este diplomado se contó con la entusiasta colaboración de un nutrido grupo de especialistas iberoamericanos: Miguel Ángel Quintanilla, Javier Echeverría, Andoni Ibarra, Fernando Broncano, Javier Ordóñez, Eduardo de Bustos, Francisco Álvarez, José Antonio López Cerezo, Anna Estany, Eduardo Flichman y Víctor Rodríguez, cuyas relaciones con los colegas mexicanos venían forjándose desde dos décadas atrás, tanto por medio de intercambios bilaterales como por la colaboración en proyectos como la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* y los Congresos Iberoamericanos de Filosofía. Dentro de estos últimos, los congresos sectoriales sobre Filosofía de la Ciencia y la Tecnología —Morelia 2000, Tenerife 2005 y Buenos Aires 2010— han contribuido en buena medida a conformar una comunidad iberoamericana en la disciplina.

En la misma época en que el posgrado de la UNAM buscaba ampliar sus horizontes, se estableció, en 2002, una cercana colaboración

con la Organización de Estados Iberoamericanos (OEI) a través de la Cátedra México: Ciencia, Tecnología, Sociedad e Innovación, en la que participaron, además de la UNAM, el Instituto Politécnico Nacional, la Secretaría de Educación Pública, la Universidad Autónoma Metropolitana, la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y la Universidad Veracruzana. Dicha cátedra, dirigida a profesores universitarios y de institutos tecnológicos, se creó con el propósito de fortalecer en el país una cultura científico-tecnológica y fomentar la reflexión sobre los problemas de la relación entre ciencia, tecnología y sociedad (los estudios CTS).

Por otra parte, el Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos (fundado en 1955) se reactivó en 1996 por iniciativa de José Sarukhán, entonces rector de la UNAM, y arrancó una segunda época bajo la dirección de un científico mexicano de primera línea, Ruy Pérez Tamayo, quien además de sus aportaciones al campo de la patología cuenta con una vasta obra humanística que incluye trabajos en filosofía de la ciencia. De entonces a la fecha, el Seminario congrega a un grupo de científicos y humanistas, tanto de la UNAM como de otras instituciones (El Colegio de México, el Instituto Politécnico Nacional, la UAM, etc.), para discutir los tópicos y desafíos que plantean las ciencias hoy en día. También se reanudó un fecundo programa de publicaciones, entre las que figuran algunas obras representativas de la reflexión filosófica que actualmente se hace sobre la ciencia, no solo en México sino en Iberoamérica[12].

Otro seminario permanente, de más reciente creación, es el Seminario sobre Sociedad del Conocimiento y Diversidad Cultural que coordina León Olivé, donde se abordan los problemas de la transición en países como México hacia las llamadas sociedades del conocimiento (como el papel de la ciencia y la tecnología en dicho proceso, su relación con los saberes tradicionales, las formas de aprovecharlas para un mejoramiento social, etc.). En este seminario participa un amplio grupo interdisciplinario de investigadores: filósofos, sociólogos, economistas, antropólogos, biólogos y otros científicos naturales, así como especialistas en educación y en comunicación. En su programa de publicaciones también se encuentran títulos representativos del quehacer filosófico sobre la ciencia en México y en Iberoamérica[13].

12. Entre los libros publicados por este Seminario, cabe mencionar: Velasco (1997), Martínez (1997), Olivé (2000), Broncano y Pérez Ransanz (2009). El Seminario también publicó las traducciones de Van Fraassen (1996) y Hacking (1996).

13. Un volumen colectivo, que contiene más de cuarenta contribuciones de autores iberoamericanos y ofrece un excelente panorama de la discusión sobre el tema en nuestro ámbito, es Pérez Ransanz y Velasco (coords.) (2011).

7.4. *La expansión en otras instituciones*

A principios del siglo XXI, la Universidad Autónoma Metropolitana abrió el campus Cuajimalpa (UAM-C) con orientación al trabajo inter y trans-disciplinario, a cuya planta académica se incorporó un grupo de jóvenes investigadores en filosofía e historia de la ciencia (varios de ellos egresados del posgrado de la UNAM). Si bien la UAM-C no cuenta con un posgrado especializado en filosofía, ofrece programas de humanidades donde se hace una importante labor en filosofía de la ciencia.

En el Centro de Investigaciones y Estudios Avanzados del Instituto Politécnico Nacional, durante varios años se ofertó un programa de Maestría en Metodología de la Ciencia, que arrancó en 1975 con el impulso de Eli de Gortari. Actualmente este Centro ofrece un posgrado interdisciplinario sobre Desarrollo Científico y Tecnológico para la Sociedad, en el que participan tanto científicos naturales y sociales como filósofos e historiadores de la ciencia.

Otras universidades nacionales también cuentan con grupos significativos en filosofía de la ciencia. La Universidad Autónoma del Estado de Morelos, cuyo grupo más visible apoya un programa de Maestría en Ciencias Cognitivas (de reciente creación); la Universidad Autónoma del Estado de México, cuyo grupo se enfoca principalmente en los estudios CTS; la Universidad Veracruzana, cuyo Instituto de Investigaciones Filosóficas, a cargo de Adolfo García de la Sienra, oferta un Doctorado en Filosofía con especial énfasis en filosofía de la ciencia; la Universidad de Aguascalientes, donde se desarrollan tanto los estudios CTS como los temas clásicos de filosofía de la ciencia. Además, universidades como las de Chihuahua, Durango, Querétaro, Zacatecas y la Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, cuentan con profesores que han dado un fuerte impulso a la disciplina. La Universidad Autónoma de Nuevo León ofertó por muchos años un posgrado en Metodología de la Ciencia. En la zona metropolitana, en 2001 se creó la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, la cual abrió un nuevo espacio laboral para jóvenes profesores, algunos de los cuales han formado un activo grupo en lógica y filosofía de la ciencia.

En suma, con la consolidación de los posgrados especializados de la UNAM y de la UAM, así como con la conformación de nuevos grupos de investigación y la inserción de profesores de la disciplina en diversas universidades del país, puede decirse que a la vuelta del siglo XXI la filosofía de la ciencia se institucionaliza a nivel nacional. Lo cual es significativo tratándose de un país tan centralista como México.

7.5. *Publicaciones, problemas y tendencias*

Si bien en México no ha existido una revista especializada en filosofía de la ciencia, las revistas filosóficas más prestigiosas, como las dos que edita el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM: *Diánoia*, fundada en 1951 bajo la dirección de Eduardo Nicol, y *Crítica*, fundada en 1966 por Fernando Salmerón, Alejandro Rossi y Luis Villoro, han incluido siempre artículos de lógica, filosofía e historia de la ciencia. Por otra parte, el catálogo de publicaciones del Instituto también ha incluido desde su fundación (en la década de 1940) títulos de filosofía de la ciencia, tanto de originales en español como de traducciones de textos fundamentales escritos en otros idiomas.

Otras editoriales de prestigio, como el Fondo de Cultura Económica (en varias de sus colecciones) y Siglo XXI, han publicado también numerosos títulos de filósofos de la ciencia, tanto de México como de otros países iberoamericanos, sin contar la gran cantidad de traducciones de libros centrales en la disciplina[14].

Con el fortalecimiento de instituciones como la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), se impulsó la publicación de nuevas revistas y libros en el campo de la filosofía. Así, en las últimas décadas, en la UAM-I se han editado revistas como *Iztapalapa* y *Signos Filosóficos*, así como libros en la colección «Biblioteca de Signos», que recogen artículos y títulos representativos del quehacer filosófico sobre la ciencia en lengua española. En tiempos recientes, la UAM-C ha comenzado a tener presencia en el panorama editorial.

Un somero examen de algunas publicaciones representativas permite detectar las principales líneas de investigación que se han desarrollado en México. Sin embargo, cabe destacar que una tendencia creciente, no solo en México sino en todo el ámbito iberoamericano, ha sido la de intensificar las interacciones e intercambios entre colegas y grupos de diversos países de la región, lo cual se refleja en muchas de las publicaciones más representativas de las últimas dos décadas, y muestra que la comunidad iberoamericana de filósofos de la ciencia entiende su quehacer como una tarea básicamente colectiva y coordinada.

14. Siglo XXI (México) publicó Villoro (1982), que ha sido un libro fundamental de teoría del conocimiento, ampliamente discutido por filósofos de la ciencia. El Fondo de Cultura Económica (México) ha publicado, entre muchos otros, Villoro (1997), que continúa la discusión de la anterior; Olivé (1988), Pérez Ransanz (1999), Quintanilla (2005), Zamora Bonilla (2005), Olivé (2007), López Cerezo (2008) y Marcos (2010).

De aquí que, para rastrear los campos de problemas que más se han trabajado en México, resulte conveniente examinar algunas de las publicaciones colectivas en que han colaborado los principales especialistas del país. Entre ellas, destacan los volúmenes de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (EIAF) que atañen a temas de filosofía de la ciencia y de la tecnología. El primero de ellos fue editado por Ulises Moulines, con el título *La ciencia: estructura y desarrollo* (1993). Si bien el índice apunta a temas clásicos de la filosofía de la ciencia, también refleja en buena medida los campos de trabajo que se han cultivado en México y en los demás países iberoamericanos. Los temas incluidos son: los conceptos científicos, el hipotético-deductivismo, el concepto de ley científica, el método axiomático, la probabilidad y la causalidad, inducción y verosimilitud, conceptos teóricos y teorías científicas, relaciones interteóricas, modelos de cambio científico, fundamentos de la medición.

El segundo volumen, editado por León Olivé, *Racionalidad epistémica* (1995), reúne textos que muestran cómo el problema de la racionalidad atraviesa la discusión de prácticamente todos los temas centrales de la filosofía de la ciencia: el fundacionismo, el escepticismo, el relativismo, el realismo, la naturalización de la razón, la objetividad, la verdad, la argumentación, la explicación, el método y la dinámica de la ciencia. El tercero, editado por Anna Estany, *Filosofía de las ciencias naturales, sociales y matemáticas* (2005), incluye los textos: «Filosofías de las matemáticas: de fundamentaciones y construcciones»; «Certezas e hipótesis: perspectivas históricas y naturalistas sobre las matemáticas»; «Espacio y tiempo en la física de Einstein»; «Aspectos epistemológicos de la cosmología contemporánea»; «La Tierra en el laboratorio: las ciencias de la Tierra en el siglo XX»; «Retos de la ecología: grandes líneas del funcionamiento de la cubierta viva del planeta»; «La genética del desarrollo: ¿derribo o ampliación del darwinismo?»; «Tres teorías y tres niveles en la genética del siglo XX»; «La biología molecular: el reto de formular explicaciones reduccionistas»; «Cerebro, mente y conducta en el siglo XXI: un universo dentro de nosotros»; «Bases teóricas de la explicación científica en la psicología»; «El eterno retorno de Calicles (sobre filosofía, relativismo y ciencias sociales)»; «Formas diferentes de hacer y entender la teoría económica: un panorama selectivo»; «La sociología y sus modelos matemáticos»; «La antropología: ciencia de la alteridad»; «Panorama de los paradigmas en lingüística»; «Retos de hoy a la filosofía de la historia».

En 2009, la EIAF publicó el volumen *La economía y sus métodos*, bajo la coordinación de Juan Carlos García-Bermejo, el cual sur-

gió por iniciativa de un grupo de filósofos y economistas iberoamericanos que desde hace años se reúnen periódicamente para discutir temas de filosofía y metodología de la economía. Como el número de trabajos incluidos supera al de los volúmenes antes mencionados, solo enlistamos las secciones que los agrupan: La corriente principal: estrategias de investigación; La corriente principal: algunos temas de interés destacado; Otras perspectivas económicas; La economía vista desde la filosofía, la ciencia desde la economía; Economía normativa.

También cabe mencionar los volúmenes sobre la mente y el conocimiento, dada la estrecha relación de sus contenidos con los problemas y presupuestos de la filosofía de la ciencia. El volumen *La mente humana* (1995), editado por Fernando Broncano, abarca temas como: la tesis de la identidad mente-cuerpo; el funcionalismo; la arquitectura de lo mental; el conexionismo y su impacto en la filosofía de la mente; causalidad y contenido mental; evolución y lenguaje; el control racional de la conducta; percepción; conciencia. El volumen *El conocimiento* (1999), coordinado por Luis Villoro, incluye temas como: sensación y percepción; memoria; creencia; objetividad; certeza y escepticismo; analítico y sintético, *a priori* y *a posteriori*; el mundo externo; verdad. Por último, el volumen *Ciencia, Tecnología y Sociedad*, coordinado por Miguel Ángel Quintanilla y Eduardo Aibar, se encuentra en prensa al momento de escribir este ensayo.

Además de los temas centrales que se abordan en los volúmenes de la EIAF, en los últimos años se han publicado numerosos libros (tanto de autoría individual como colectiva) y monográficos de revistas donde no solo se presentan enfoques novedosos sobre tópicos clásicos, sino también se analizan cuestiones que han ido surgiendo en los nuevos territorios que abarca la filosofía reciente de la ciencia. A manera de muestra, enlistamos algunos temas cuyo análisis ha congregado a colegas de diversos países iberoamericanos: la naturaleza de los procesos creativos en la ciencia; la función de las metáforas en la investigación; las diversas dimensiones de la racionalidad científica (evolutiva, afectiva, pragmática, ética, política, de género, etc.); la variedad de representaciones y de prácticas científicas; las relaciones entre el conocimiento científico-tecnológico y los saberes tradicionales en las «sociedades del conocimiento»; la comunicación (enseñanza, divulgación) de la ciencia en contextos multiculturales; las nuevas formas de producción de conocimiento y la naturaleza de los agentes epistémicos; el problema del realismo a la luz de las diversas ontologías que postulan las teorías científicas, etcétera.

8. CONCLUSIÓN: ANÁLISIS COMPARATIVO Y TENDENCIAS COMUNES

Tras la revisión de las principales aportaciones que se produjeron durante el siglo XX a la filosofía de la ciencia en Iberoamérica, se observan algunos rasgos peculiares y diferenciadores en los distintos países y regiones. Pero también se observa en las últimas décadas una notable convergencia, un incremento de la intercomunicación y colaboración, así como la tendencia a conformar una comunidad científica y académica con perfiles propios, presencia internacional y rasgos comunes. Entre ellos destacan los siguientes.

a) En general, en los países iberoamericanos, la filosofía de la ciencia comenzó a cultivarse a mediados del siglo XX en aquellos ámbitos que fueron favorables a la orientación analítica, entendida en sentido amplio. El llamado «análisis filosófico», más que una escuela o cuerpo doctrinal, representó en Iberoamérica una forma alternativa de hacer filosofía, una forma que en principio se entiende a sí misma como una tarea colectiva, y donde las exigencias metodológicas de elucidación conceptual y rigor argumentativo sustentaron una reacción en contra de las tradiciones metafísicas, especulativas o dogmáticas que predominaban en la década de 1940. De esta manera, la filosofía analítica cobijó y favoreció la preocupación por los problemas planteados en el campo de la lógica, de la ciencia y del lenguaje (sin que el análisis de este último se restringiera al lenguaje ordinario). A partir de este tronco común, y desde los años sesenta, la filosofía de la ciencia fue adquiriendo un carácter diferenciado en la mayoría de los países de la región.

b) En el caso de América Latina, un común denominador en el desarrollo de la filosofía de la ciencia ha sido la total ausencia de una preocupación «americanista» —entendida como la búsqueda de una filosofía con una identidad propia—, la cual ha estado muy presente en otras áreas de la filosofía. Sin embargo, cabe destacar que el constante y creciente intercambio que los filósofos latinoamericanos de la ciencia han mantenido entre sí, aunado a la nutrida interacción que han establecido con los filósofos españoles, ha tenido el resultado *no buscado* de forjar un estilo propio de pensamiento, el cual responde en buena medida a un genuino interés por los problemas sociales que aquejan a los países de esta región geográfica que comparten un pasado común, así como a la pregunta por el papel que la ciencia y la tecnología pueden tener en su solución. Se produce así, a partir de los años ochenta, un triple movimiento: de orientación hacia cuestiones prácticas, de apertura a otras tradiciones —además de la analítica— y de conexión directa entre los distintos núcleos iberoamericanos en los que se hace filosofía de la ciencia.

c) El caso de España en cierto modo es especial, sobre todo hasta los años setenta. En primer lugar, porque en el primer tercio del siglo XX sí hubo una filosofía de la ciencia *sui generis*, marcada por la llamada polémica de la ciencia española y guiada por el pragmatismo y el vitalismo. Y en segundo lugar porque esta tradición propia se vio interrumpida por la Guerra Civil y la postguerra. Tras varios intentos de recuperación, la filosofía de la ciencia finalmente se normaliza e internacionaliza a partir de los setenta, momento en que toma ya un curso muy paralelo al de otros países iberoamericanos, en diálogo con la tradición analítica, y, finalmente, convergente con ellos. En este sentido, la estrecha vinculación de los filósofos iberoamericanos de ambos lados del Atlántico, que va desde la labor desempeñada por los españoles en el exilio hasta la colaboración que actualmente existe en proyectos de gran envergadura como la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* y los Congresos Iberoamericanos de Filosofía de la Ciencia y la Tecnología (Morelia 2000, Tenerife 2005 y Buenos Aires 2010), ha impulsado una forma de hacer filosofía de la ciencia en Iberoamérica con rasgos propios.

d) En Iberoamérica se observa un saludable crecimiento de la filosofía especial de las ciencias empíricas, sobre todo de la filosofía de la física y de la biología. La filosofía de la química —un campo que hasta 1980 recibió casi nula atención en todas las latitudes— recién ha comenzado a cultivarse en países como México, Argentina y España. Por otra parte, en el terreno de la filosofía de las ciencias sociales, en América Latina se observa un crecimiento desigual frente al que ha tenido lugar en la filosofía de las ciencias naturales. A pesar de ello, se puede afirmar que se ha realizado un esfuerzo sostenido y productivo por impulsar áreas como filosofía de la psicología y filosofía de la economía.

e) A diferencia de lo que ha ocurrido en España, la filosofía de la tecnología en América Latina —salvo algunos esfuerzos aislados— recibió poca atención hasta mediados de 1980. Sin embargo, la frecuente interacción con los filósofos españoles de la tecnología, a través de su participación en encuentros especializados y su colaboración en programas de posgrado, ha favorecido el cultivo de este eje central de investigación, en estrecha conexión con la reflexión sobre las relaciones entre la tecnología y los problemas económicos, sociales y ambientales que aquejan a la región.

f) Por lo que toca a la filosofía general de la ciencia, su desarrollo muestra una notable diversificación. En un lapso relativamente breve —que arranca en 1980— se observa una creciente expansión del universo de problemas, enfoques y líneas de investigación que ocupan a

los filósofos de la ciencia. Incluso la discusión de los grandes problemas clásicos, como la racionalidad y el realismo, se realiza bajo perspectivas alternativas, muchas de las cuales han recuperado el enfoque naturalista de los pragmatistas clásicos, que en los años sesenta cobró un nuevo impulso bajo el llamado giro historicista. Por otro lado, esta tendencia a desarrollar una filosofía naturalizada de la ciencia ha venido acompañada de la defensa de posiciones marcadamente pluralistas, tanto en el terreno metodológico como epistemológico y ontológico. Todo lo cual apunta a una concepción del quehacer filosófico que, sin descuidar el rigor argumentativo y la elucidación conceptual, se ocupa y preocupa por los problemas de su contexto y momento histórico. En la filosofía de la ciencia, esto se ha reflejado en una creciente toma de conciencia de la necesidad de repensar las relaciones entre ciencia, tecnología y sociedad, junto con sus dimensiones éticas, políticas, económicas, ambientales, y de género.

g) A modo de conclusión cabría señalar que, en comparación con el modo en que se ha desarrollado la filosofía de la ciencia en el ámbito anglosajón, en Iberoamérica hemos transitado mucho más rápidamente de la etapa meramente «académica», donde las discusiones giran en torno a lo que han propuesto otros colegas (clásicos o contemporáneos), a la etapa de reflexión crítica sobre los problemas del entorno social más amplio en el que se desarrolla la actividad científica y tecnológica. Sin embargo, también cabe recalcar que esta ampliación de horizontes no ha ido en detrimento de la investigación sobre los problemas centrales de nuestra disciplina (lógicos, semánticos, metodológicos, epistemológicos y ontológicos), los cuales siguen constituyendo la parte nuclear de los planes de estudio de nuestros programas de grado y posgrado.

BIBLIOGRAFÍA

Artigas, M. (1979), *Karl Popper: búsqueda sin término*, Magisterio Español, Madrid.

Artigas, M. (1998), *Lógica y ética en Karl Popper*, Eunsa, Pamplona.

Artigas, M. (1999), *Filosofía de la ciencia experimental*, Eunsa, Pamplona.

Artigas, M., T. F. Glick, y R. A. Martínez (2006), *Negotiating Darwin. The Vatican confronts evolution*, The John Hopkins University Press, Baltimore.

Balzer, W., C. U. Moulines y J. Sneed (1987), *An Architectonic for Science*, Reidel, Dordrecht.

Baños, J. E. (2007), «Cien años de ¡que inventen ellos! Una aproximación a la visión unamuniana de la ciencia y la técnica»: *Quark*, 39-40, 93-99.

Boido, G. (1996), *Noticias del planeta Tierra. Galileo Galilei y la revolución científica*, A-Z, Buenos Aires.

Brody, T. (1993), *The Philosophy Behind Physics*, Springer.

Broncano, F. (2009), «La filosofía de la ciencia y de la técnica», en M. Garrido *et al.*, *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Cátedra, Madrid, 1011-1017.

Broncano, F. y A. R. Pérez Ransanz (coords.) (2009), *La ciencia y sus sujetos*, Siglo XXI-UNAM, México.

Bueno, G. (1977), *La Idea de Ciencia desde la Teoría del Cierre Categorial*, UIMP, Santander.

Bueno, G. (1992), *Teoría del Cierre Categorial*, vols. I y II, Pentalfa Oviedo.

Bueno, G. (1995), *¿Qué es la ciencia?*, Pentalfa, Oviedo.

Bunge, M. (1959), *Causality: The Place of the Causal Principle in Modern Science*, Harvard University Press, Cambridge, MA [*Causalidad. El principio de causalidad en la ciencia moderna*, EUDEBA, Buenos Aires, 1961].

Bunge, M. (1963), *The Myth of Simplicity. Problems of scientific philosophy*, Prentice Hall, Englewood Cliffs.

Bunge, M. (1967), *Scientific Research*, Springer, Berlin-New York, 2 vols. [trad. de M. Sacristán, en un solo volumen: *La investigación científica. Su estrategia y su filosofía*, Ariel, Barcelona, 1969].

Bunge, M. (1973a), *La investigación científica*, trad. de J. Sacristán, Ariel, Barcelona.

Bunge, M. (1973b), *Philosophy of Physics*, Reidel, Dordrecht [*Filosofía de la física*, Ariel, Barcelona, 1978].

Bunge, M. (1974-1989), *Treatise on Basic Philosophy*, Reidel, Dordrecht, 8 vols.

Bunge, M. (2006), *Chasing Reality: Strife over Realism*, University of Toronto Press, Toronto.

Bunge, M. (2010), «From Philosophy to Physics, and Back», en S. Nuccetelli, O. Schutte y O. Bueno (eds.), *A Companion to Latin American Philosophy*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2010, 525-539.

Cabrera, B. (1986), *Principio de relatividad*, ed. facs. con presentación de J. M. Sánchez Ron, Alta Fulla, Barcelona (ed. orig., 1923).

Carrasco, E. y R. Torretti (2006), *En el cielo solo las estrellas: conversaciones con Roberto Torretti*, Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago de Chile.

Cerezo, P. (2003), *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX*, Biblioteca Nueva, Granada.

Coffa, J. A. (1986) «From Geometry to Tolerance: Sources of Conventionalism in Nineteenth-Century Geometry», en R. G. Colodny (ed.), *From Quarks to Quasars: Philosophical Problems of Modern Physics*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 3-70.

Coffa, J. A. (1987), «Carnap, Tarski and the Search for Truth»: *Nous*, 21, 547-572.

Coffa, J. A. (1991), *The Semantic Tradition from Kant to Carnap*, Cambridge University Press, Cambridge.

Cordero, A. (2010), «Philosophy of Science», en S. Nuccetelli, O. Schutte y O. Bueno (eds.), *A Companion to Latin American Philosophy*, Wiley-Blackwell, 370-382.

De Lorenzo, J. (1971), *La filosofía de la matemática de Jules Henri Poincaré*, Tecnos, Madrid.

De Lorenzo, J. (1977), *La matemática y el problema de su historia*, Tecnos, Madrid.

De Lorenzo, J. (1980), *El método axiomático y sus creencias*, Tecnos, Madrid.
De Lorenzo, J. (1985), *El racionalismo y los problemas del método*, prólogo de G. Bueno, Madrid.
De Lorenzo, J. (1989), *Introducción al estilo matemático*, Tecnos, Madrid.
De Lorenzo, J. (1992), *Kant y la matemática*, Tecnos, Madrid.
De Lorenzo, J. (1998), *La matemática, de sus fundamentos y crisis*, Tecnos, Madrid.
De Lorenzo, J. (2000), *Filosofías de la matemática: fin de siglo* XX, Universidad de Valladolid, Valladolid.
De Lorenzo, J. (2009a), *Poincaré: matemático visionario, politécnico escéptico*, Nivola, Madrid.
De Lorenzo, J. (2009b), *Ciencia y artificio: el hombre, artefacto entre artefactos*, Netbiblo, La Coruña.
Diéguez, A. (2005), *Filosofía de la ciencia*, Biblioteca Nueva, Madrid.
Díez, J. A. y C. U. Moulines (1999), *Fundamentos de filosofía de la ciencia* (2.ª ed.), Ariel, Barcelona.
D'Ors, E. (1909), «El residuo en la medida de la ciencia por la acción»: *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 33, 187-191.
Echeverría, J. (1995a), *Cosmopolitas domésticos*, Anagrama, Barcelona.
Echeverría, J. (1995b), *Filosofía de la Ciencia*, Akal, Madrid.
Echeverría, J. (1999a), *Introducción a la metodología de la ciencia: la filosofía de la ciencia en el siglo* XX, Cátedra, Madrid.
Echeverría, J. (1999b), *Los señores del aire: telépolis y el tercer entorno*, Destino, Barcelona.
Echeverría, J. (2002), *Ciencia y valores*, Destino, Barcelona.
Echeverría, J. (2003), *La revolución tecnocientífica*, FCE, Madrid.
Echeverría, J. (2007), *Ciencia del bien y del mal*, Herder, Barcelona.
Eslava, E. (2004), *Quantum measurement and temporal metaphysics*, Southern Illinois University.
Estany, A. (1993), *Introducción a la filosofía de la ciencia*, Crítica, Barcelona.
Ferrater Mora, J. (1962), *El ser y la muerte: bosquejo de filosofía integracionista*, Aguilar, Madrid.
Ferrater Mora, J. (1967), «Wittgenstein o la destrucción», *Obras selectas*, vol. II, Revista de Occidente, Madrid, 225-235 (ed. orig., 1948).
Ferrater Mora, J. (1974), *Cambio de marcha en filosofía*, Alianza, Madrid.
Ferrater Mora, J. (1979), *De la materia a la razón*, Alianza, Madrid.
Ferrater Mora, J. (2004), *Diccionario de Filosofía*, vol. 2, Ariel, Barcelona, p. 1436.
Fitas, A. J. S., J. M. Rodrigues y M. F. Nunes (2000), «A Filosofia da ciência no Pórtugal do seculo XX», en P. Calafate (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. 5, t. II, cap. 4, Caminho, Lisboa, 421-582.
Flichman, E. (1995), «Hard and Soft Accidental Uniformities»: *Philosophy of Science*, 62, 31-43.
Frege, G. (1972), *Conceptografía. Los fundamentos de la aritmética y otros estudios filosóficos*, trad. de Padilla, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México.
Gandía, A. (1997), *El pensamiento científico de Severo Ochoa y correspondencia científica*, Fundación Ramón Areces, Madrid.
García, R. (2000), *El conocimiento en construcción. De las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de los sistemas complejos*, Gedisa, Barcelona.

García, R. (2006), *Sistemas complejos. Conceptos, métodos y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*, Gedisa, Barcelona.
García, R. y J. Piaget (1989), *Psicogenesis and the History of Science*, Columbia University Press, New York.
García Bacca, J. D. (1936), *Introducción a la lógica moderna*, Labor, Barcelona.
García Bacca, J. D. (1963), *Historia filosófica de la ciencia*, UNAM, México.
García Bacca, J. D. (1986), *Elogio de la técnica*, Anthropos, Barcelona (ed. orig, 1968).
García Bacca, J. D. (2006), *Ciencia, Técnica, Historia y Filosofía*, Anthropos, Barcelona [ed. or., 1966; ed. electrónica: http://www.garciabacca.com/libros/cienciatec.html].
Giberson, K. y M. Artigas (2006), *Oracles of science. Celebrity scientists versus God and religión*, Oxford University Press.
GIFE (1978), *Filosofia e epistemologia*, A Regra do Jogo, Lisboa.
Gómez, R. (1977), *Las teorías científicas*, El Coloquio, Buenos Aires.
Gómez, R. (1986), «Beltrami's Kantian view of non-Euclidean geometry»: *Kant-Studien*, 77, 102-107.
Gómez, R. (1988), «Is Science Progressive?»: *Nous*, 22, 316-322.
Gómez, R. (1995), *Neoliberalismo y seudociencia*, Lugar, Buenos Aires.
Gómez, R. (2003), *Neoliberalismo globalizado*, Macchi, Buenos Aires.
Gómez, R. (2011), «La Filosofía de las Ciencias», en E. Dussel, E. Mendieta y C. Bohórquez (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» [1300-2000]*, Siglo XXI, México.
Gómez Pin, V. (1978), *Ciencia de la lógica y lógica del sueño*, Taurus, Madrid.
Gómez Pin, V. (1983), *Los límites de la conciencia y del matema*, Taurus, Madrid.
Gómez Pin, V. (1984), *El orden aristotélico*, Ariel, Barcelona.
Gómez Pin, V. (1987), *Infinito y medida: el trabajo del arte y el trabajo de la ciencia*, Juan Granica, Barcelona.
Gómez Pin, V. (1990), *El infinito*, Temas de hoy, Barcelona.
Gómez Pin, V. (1999), *La tentación pitagórica*, Síntesis, Madrid.
Gómez Pin, V. (2006), *Entre lobos y autómatas. La causa del hombre*, Espasa-Calpe, Madrid.
Gracia, J. *et al*. (eds.) (1985), *El análisis filosófico en América Latina*, FCE, México (ed. inglesa: *Philosophical analysis in Latin America*, D. Reidel, Dordrecht-Boston).
Guerrero Pino, G., J. M. Jaramillo, L. M. Duque, O. Díaz Saldaña, M. Johani Urquijo, A. León Gómez y L. H. Hernández (1997), *Thomas Kuhn*, Universidad del Valle, Santiago de Cali.
Gutiérrez, J. M. (1986), «Algunas reflexiones sobre Clodomiro Picado Twight y su contribución al desarrollo de las ciencias médicas y naturales en Costa Rica»: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXV/59, 105-110.
Gutiérrez, J. M. y J. Monje (1989), *Historia de la ciencia y la tecnología: el avance de una disciplina. Clodomiro Picado y sus años de formación científica*, Editorial Tecnológica de Costa Rica, Cartago.
Gutiérrez Carranza, C. (2006), *Ensayo sobre un nuevo humanismo. Genes y memes en la era planetaria*, EUNED, San José (Costa Rica).
Hacking, I. (1996), *Representar e intervenir*, Paidós, Barcelona.
Klimovsky, G. (1994), *Las desventuras del conocimiento científico. Una introducción a la epistemología*, A-Z, Buenos Aires.

Klimovsky, G. (2004), *Epistemología y psicoanálisis*. Vol. I: *Problemas de epistemología*. Vol. II: *Análisis del psicoanálisis*, Biebel, Buenos Aires.
Klimovsky, G. (ed.) (2005), *Los enigmas del descubrimiento científico*, Alianza, Buenos Aires-Madrid.
Klimovsky, G. (2008), *Mis diversas existencias. Apuntes para una autobiografía*, A-Z, Buenos Aires.
Klimovsky, G. y G. Boido (2005), *Las desventuras del conocimiento matemático*, A-Z, Buenos Aires.
Klimovsky, G. y C. Hidalgo (1998), *La inexplicable sociedad*, A-Z, Buenos Aires.
Laín Entralgo, P. (1945), *La generación del 98*, Espasa, Madrid.
Laín Entralgo, P. (1973), *La medicina actual*, Seminarios y Ediciones, Madrid.
Laín Entralgo, P. (1984), *Antropología médica para clínicos*, Salvat, Barcelona.
Laín Entralgo, P. (1998), *Historia universal de la medicina*, Masson, Barcelona.
Laín Entralgo, P. (1999), *Qué es el hombre: evolución y sentido de la vida*, Nobel, Oviedo.
Laín Entralgo, P. (2003), *El médico y el enfermo*, Triacastela, Madrid.
Lakatos, I. y A. Musgrave (eds.) (1975), *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, prólogo de J. Muguerza, Grijalbo, Barcelona.
López Cerezo, J. A. (2008), *El triunfo de la antisepsia*, FCE, México.
Manzanal, S. (1987), *Filosofía y ciencia en Clodomiro Picado Twight*, EUNED, San José (Costa Rica).
Marañón, G. (1950), *Crítica a la medicina dogmática*, Espasa-Calpe, Madrid.
Maravall, J. A. (1987), «Las transformaciones de la idea de progreso en Unamuno»: *Cuadernos Hispanoamericanos*, 440-441.
Marcos, A. (2010), *Ciencia y Acción. Una filosofía práctica de la ciencia* FCE, México.
Marías, J. (1956), *Los Estados Unidos en escorzo*, Emecé/ Revista de Occidente, Buenos Aires/Madrid.
Marías, J. (1964), *El tiempo que ni vuelve ni tropieza*, Edhasa, Barcelona.
Marías, J. (1979), *La justicia social y otras justicias*, Espasa-Calpe, Madrid.
Marías, J. (1985), *Cara y cruz de la electrónica*, Espasa-Calpe, Madrid.
Marquínez Argote, G. (1992), *La filosofía en Colombia: historia de las* ideas, El Búho, Bogotá.
Martínez, S. (1997), *De los efectos a las causas*, UNAM-Paidós, México.
Menéndez Pelayo, M. (1879), *La ciencia española: polémicas, indicaciones y proyectos*, Imprenta central, Madrid, 2.ª ed. (ed. digital, www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/23584063214592740787891/p0000001.htm#I_0_).
Miró Quesada, F. (1963), *Apuntes para una teoría de la razón*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
Miró Quesada, F. (1976), *Filosofía de las Matemáticas*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
Mosterín, J. (1978 y 1987), *Racionalidad y acción humana*, Alianza, Madrid.
Mosterín, J. (2000), *Conceptos y teorías en la ciencia* (3.ª ed. ampl. y renov.), Alianza, Madrid.
Mosterín, J. (2006), *Ciencia viva: reflexiones sobre la aventura intelectual de nuestro tiempo* (2.ª ed. corr. y ampl.), Espasa-Calpe, Madrid.
Mosterín, J. y R. Torretti (2002), *Diccionario de Lógica y Filosofía de la Ciencia*, Alianza, Madrid.
Moulines, C. U. (1973), *La estructura del mundo sensible*, Ariel, Barcelona.

Moulines, C. U. (1982), *Exploraciones metacientíficas*, Alianza, Madrid.

Moulines, C. U. (1991), *Pluralidad y recursión. Estudios epistemológicos*, Alianza, Madrid.

Moulines, C. U. (2006), *La philosophie des sciences. L'invention d'une discipline*, Éditions Rue D'Ulm/Presses de l'École Normale Supérieure, Paris [*El desarrollo moderno de la filosofía de la ciencia (1890-2000)*, UNAM, México, 2011].

Muguerza, J. (1965), *La filosofía de Frege y el pensamiento contemporáneo*, tesis doctoral leída en 1965 en la Universidad de Madrid.

Muguerza, J. (1974), *La concepción analítica de la filosofía*, 2 vols., Alianza, Madrid, 1974.

Munévar, G. (2003), *Conocimiento Radical: una Investigación Filosófica de la Naturaleza y Límites de la Ciencia* [trad. esp. de *Radical Knowledge*], Uninorte, Barranquilla.

Munévar, G. (2006), *Variaciones sobre Temas de Feyerabend*, comp. de G. Guerrero, Programa Editorial Universidad del Valle, Cali.

Munévar, G. (2008), *La Evolución y la Verdad Desnuda. Un enfoque darwinista de la filosofía* [trad. esp. de *Evolution and the Naked Truth*], Uninorte, Barranquilla.

Nobre, M. y J. Rego (coords.) (2000), *Conversas com filósofos brasileiros*, Editora 34, São Paulo.

Nubiola, J. y M. Torregrosa (2009), «El pensamiento catalán de Eugenio d'Ors», en M. Garrido *et al.* (eds.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo* XX, Cátedra, Madrid, 301.

Nudler, Ó. (ed.) (1996), *La racionalidad: su poder y sus límites*, Paidós, Barcelona.

Núñez, J. (1985), *Indagaciones metodológicas acerca de las revoluciones científicas. Filosofía y Ciencia*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

Núñez, J. (1989), *Interpretación teórica de la ciencia*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

Ochoa, S. (1980), *La emoción de descubrir*, Real Academia de Medicina y Cirugía de Murcia, Murcia.

Olivé, L. (1988), *Conocimiento, sociedad y realidad*, FCE, México.

Olivé, L. (2000), *El bien, el mal y la razón. Facetas de la ciencia y la tecnología*, UNAM-Paidós, México (2.ª ed. corr. y aum., UNAM, 2012).

Olivé, L. (2007), *La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento*, FCE, México.

Ortega y Gasset, J. (1957), *Meditación de la técnica*, Revista de Occidente, Madrid (ed. orig., 1939).

Ortega y Gasset, J. (1962), *Pasado y porvenir para el hombre actual*, Revista de Occidente, Madrid (conferencias pronunciadas entre 1951 y 1954).

Ortega y Gasset, J. (1976), *La rebelión de las masas*, Espasa, Madrid (ed. orig., 1930).

Ortega y Gasset, J. (1977), *Ideas y creencias*, Revista de Occidente, Madrid (ed. orig., 1940).

Ortega y Gasset, J. (1982), «El mito del hombre allende la técnica», en *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*, Alianza, Madrid (ed. orig., 1952).

Ortega y Gasset, J. (1990), «La ciencia y la religión como problema político», en *Discursos políticos*, Alianza, Madrid (conferencia pronunciada el 2 de diciembre de 1909).

Ortega y Gasset, J. (1996), *En torno a Galileo*, Espasa, Madrid (ed. orig., 1932).
Ortega y Gasset, J. (2003a), *El tema de nuestro tiempo*, Espasa, Madrid (ed. orig., 1923).
Ortega y Gasset, J. (2003b), «El sentido histórico de la teoría de Einstein», apéndice a Íd., *El tema de nuestro tiempo*, Espasa, Madrid (ed. orig., 1923).
Otero, M. H. (1977), *La filosofía de la ciencia hoy: dos aproximaciones*, Cuadernos de Humanidades, n.º 8, UNAM, México.
Otero, M. H. (1982), *Galeno: iniciación a la dialéctica. Introducción*, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México.
Otero, M. H. (1997a), *J. D. Georgonne: Histoire et philosophie des sciences*, Université de Nantes, Nantes.
Otero, M. H. (ed.) (1997b), *Kuhn hoy*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Montevideo.
Otero, M. H. (2003), *Algunos avatares de la llamada matemática pura*, Seminario de Historia de las Ciencias y las Técnicas de Aragón, Universidad de Zaragoza, Zaragoza.
Páez, A. (2006), *Explanations in K. An Analysis of Explanation as a Belief Revision Operation*, Athena, Oberhausen.
Papp, D. (1945), *Filosofía de las leyes naturales*, Espasa-Calpe, Buenos Aires.
París, C. (1952a), *Física y filosofía*, CSIC, Madrid.
París, C. (1952b), «El pensamiento de Unamuno y la ciencia positiva»: *Arbor*, 11-23.
París, C. (1957), *Ciencia, conocimiento, ser*, Universidad de Santiago de Compostela.
París, C. (1959), *Mundo técnico y existencia auténtica*, Guadarrama, Madrid.
París, C. (1972), *Filosofía, ciencia, sociedad*, Siglo XXI, Madrid.
París, C. (1984), *Crítica de la civilización nuclear*, Libertarias, Madrid.
París, C. (1985), *Tecnología y violencia*, Libertarias, Madrid.
París, C. (1992), *Ciencia, tecnología y transformación social*, Universidad de Valencia, Valencia.
Pérez Ransanz, A. R. (1999), *Kuhn y el cambio científico*, FCE, México.
Pérez Ransanz, A. R. y A. Velasco (coords.) (2011), *Racionalidad en ciencia y tecnología. Nuevas perspectivas iberoamericanas*, UNAM, México.
Picado, C. (1942), *Biología Hematológica Elemental Comparada*, Imprenta Nacional, San José (Costa Rica).
Picado, C. (1988), *Obras completas* (7 vols.), Editorial Tecnológica de Costa Rica, Cartago.
Pinillos, J. L. (1962), *Introducción a la psicología contemporánea*, CSIC, Madrid.
Pinillos, J. L. (1969), *La mente humana*, Salvat, Barcelona.
Pinillos, J. L. (1997), *El corazón del laberinto*, Espasa, Madrid.
Prélat, C. (1947), *Epistemología de la Química*, Espasa-Calpe, Buenos Aires.
Prélat, C. (1949), *Epistemología de las Ciencias Físicas*, Espasa-Calpe, Buenos Aires.
Quintanilla, M. Á. (1972), *Idealismo y filosofía de la ciencia*, Tecnos, Madrid.
Quintanilla, M. Á. (1976), *Ideología y ciencia*, Torres, Valencia.
Quintanilla, M. Á. (1981), *A favor de la razón*, Taurus, Madrid.
Quintanilla, M. Á. (1988), *Tecnología: un enfoque filosófico*, Fundesco, Madrid.
Quintanilla, M. Á. (2005), *Tecnología: un enfoque filosófico y otros ensayos de filosofía de la tecnología*, FCE, México.
Quintanilla, M. Á. y E. Aibar (2002), *Cultura tecnológica: estudios de ciencia, tecnología y sociedad*, Universidad de Barcelona-ICE, Barcelona.

Quintanilla, M. Á. y M. Sánchez Ron (1997), *Ciencia, tecnología y sociedad*, Santillana.
Ramón y Cajal, S. (2007), *Reglas y consejos sobre investigación científica. Los tónicos de la voluntad*, Espasa, Madrid (3.ª ed. aum. de 1913, con el título *Los tónicos de la voluntad. Reglas y consejos sobre la investigación biológica*).
Rivadulla, A. (1984) *Filosofía actual de la ciencia*, Editora Nacional, Madrid.
Rodríguez, R. C. (2002), *La filosofía analítica en Colombia*, El Búho, Bogotá.
Rojas, C. (2001), *Invitación a la filosofía de la ciencia*, Humacao, Universidad de Puerto Rico.
Rojas, C. (2006), *La ciencia como lenguaje*, EUNA, Heredia (Costa Rica).
Russell, B. (1966), *Ensayos sobre lógica y conocimiento*, trad. de J. Muguerza, Revista de Occidente, Madrid.
Russell, B. (1974), «La filosofía del atomismo lógico», en J. Muguerza (ed.), *La concepción analítica de la Filosofía*, vol. I., Alianza, Madrid.
Saenz Ridruejo, F. (s.f.), «Julián Marías y la técnica»: *Cuenta y Razón*, 141 (www.cuentayrazon.org/revista/pdf/141/Num141_021.pdf, consultado el 18 de agosto de 2010).
Salmerón, F. (1991), «Nota sobre la recepción del análisis filosófico en América Latina»: *Isegoría*, 3, 119-137.
Sánchez-Mazas, M. (2003-2004), *Obras Escogidas*, ed. J. de Lorenzo y G. Painceyra, 2 vols., UPV, San Sebastián.
Sanmartín, J. (1987), *Los nuevos Redentores. Reflexiones sobre la ingeniería genética, la sociobiología y el mundo feliz que nos prometen*, Anthropos, Barcelona.
Sanmartín, J. (1990), *Tecnología y futuro humano*, Anthropos, Barcelona.
Santayana, J. (1998), *The life of reason*, Prometheus books, New York (ed. orig., 1905-1906).
Santayana, J. (2005), *La vida de la razón*, Tecnos, Madrid.
Schilpp, A. *et al.* (eds.) (1986), *The philosophy of W. V. Quine*, Open Court, La Salle.
Schuster, F. (1992), *El método en las ciencias sociales*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
Shea, W. R. y M. Artigas (2006), *Galileo observed. Science and the politics of belief*, Watson Publishing International-Science History Publications, Sagamore Beach.
Sierra Mejía, R. (1985), *La filosofía en Colombia en el siglo XX*, Procultura, Bogotá.
Solís, C. (1994), *Razones e intereses*, Paidós, Barcelona.
Torretti, R. (1967), *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago, 1967 (2.ª ed., Charcas, Buenos Aires, 1980; 3.ª ed. rev., Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2005).
Torretti, R. (1978), *Philosophy of Geometry from Riemann to Poincaré*, Reidel, Dordrecht, 1978 (reimpr. corregida, 1984).
Torretti, R. (1983), *Relativity and Geometry*, Pergamon Press, Oxford, 1983 (reimpr. corregida, Dover, New York, 1996).
Torretti, R. (1990), *Creative Understanding: Philosophical Reflections on Physics*, The University of Chicago Press, Chicago.
Torretti, R. (1998), *El paraíso de Cantor: la tradición conjuntista en la filosofía matemática*, Universitaria, Santiago de Chile.

Torretti, R. (1999), *The Philosophy of Physics*, Cambridge University Press, New York.
Trejo, W. (1987), *Fenomenalismo y realismo*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México.
Unamuno, M. (1942-1951), «Cientificismo», en Íd., *Ensayos*, vol. 2, Aguilar, Madrid, 509-516 (ed. orig., 1910).
Unamuno, M. (1949), «Cartas a P. Jiménez Ilundain. Carta XII»: *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, XXV.
Unamuno, M. (1968), «El pórtico del templo», en *Obras completas*, vol. III: *Nuevos ensayos*, Escélicer, Madrid, 340-343 (ed. orig., 1906).
Unamuno, M. (1989), *Amor y pedagogía*, Alianza, Madrid (ed. orig., 1902).
Unamuno, M. (1995), «Mecanópolis», en N. Santiáñez-Tió (ed.), *De la Luna a Mecanópolis. Antología de la ciencia ficción española (1832-1913)*, Sirmio-Quaderns Crema, Barcelona, 369-373 (ed. orig., 1913).
Unamuno, M. (2006), *Del sentimiento trágico de la vida*, Biblioteca Nueva, Madrid (ed. orig., 1913).
Van Fraassen, B. (1996), *La Imagen Científica*.
Velasco, A. (comp.) (1997), *Racionalidad y cambio científico*, UNAM-Paidós, México.
Villoro, L. (1982), *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI, México.
Villoro, L. (1995), *En México, entre libros*, FCE, México.
Villoro, L. (1997), *El Poder y el valor*, FCE, México
Wittgenstein, L. (1957), *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. de E. Tierno Galván, Revista de Occidente, Madrid.
Zamora Bonilla, J. (2005), *Ciencia pública-ciencia privada*, FCE, México.
Zubiri, X. (1982), *Siete ensayos de antropología filosófica*, Universidad de Santo Tomás, Bogotá.
Zubiri, X (1986), *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid.
Zubiri, X. (1994), *Naturaleza, historia, Dios*, Alianza, Madrid (ed. orig., 1944).
Zubiri, X. (2006), *Escritos menores*, Alianza, Madrid.

LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO EN AMÉRICA LATINA Y ESPAÑA

María Cristina Di Gregori
Fernando Broncano

Suscribimos la lectura según la cual el día que el logos sucedió al mito comenzó la filosofía. También al hecho de que con ella quedó establecida la necesidad de reflexionar acerca del conocimiento, esto es, de «... aclarar, lo que significa dar razones en vez de contar cuentos o leyendas», como bien dijera Luis Villoro alguna vez. Sabemos pues que el propósito lleva siglos y que mientras admitamos la posibilidad del error, la reflexión sobre el conocimiento humano seguirá siendo una tarea legítima e ineludible de la filosofía.

Si consideramos las perspectivas desde las cuales dicho propósito se ha llevado adelante, tendremos que decir que han sido muchas y muy prolíficas. Entre ellas, se han incluido e incluyen aún el tratamiento de problemas relativos a la función de la memoria, la condición de la percepción humana, las sensaciones y su valor epistemológico. También, con renovado interés, se tratan asuntos relativos a las creencias, la posibilidad de la objetividad de nuestro conocimiento y su relación con la verdad, con la realidad; en muchos casos no se descuidan —no deberían hacerlo— ni se omiten los aportes y resultados provenientes del campo de las ciencias, tanto naturales como sociales, del ámbito de la lógica, etc. También vale decir que la reflexión filosófica sobre el conocimiento ha lidiado durante siglos con su tradicional contendiente, uno muy persistente por cierto: el escepticismo.

El abanico de cuestiones, digamos pertinentes, resulta tan apasionante como inabarcable en especial a los efectos de este trabajo, en el cual nos proponemos ofrecer un panorama de lo acontecido en la teoría del conocimiento en América Latina y España durante el siglo XX. Dicho esto, y teniendo en cuenta la ya mencionada amplitud

de la cuestión, ofreceremos en lo que sigue el criterio de delimitación e identificación temática que hemos seguido.

Podemos comenzar aquí recordando un buen intento de Gregorio Klimovsky cuando se interesó en demarcar el territorio de la filosofía del conocimiento recurriendo a lo que llamó «distinción de ‘nomenclaturas’».

El filósofo de las ciencias argentino, ya desaparecido, nos recordaba una serie de «nomenclaturas» bajo cuyas expresiones se intenta aún establecer ámbitos conceptuales diferenciados. Este, en efecto, es el caso entre aquello que denominamos teoría del conocimiento y esos nombres que refieren a cuestiones afines pero no idénticas. Él nos indica acertadamente que muchos autores franceses e ingleses utilizan la palabra «epistemología» para designar lo que se corresponde con la «teoría del conocimiento» o «gnoseología» —término este muy usado aún en los programas de las carreras de Filosofía en Argentina—. Klimovsky (1994) propone que en esta modalidad, bajo los mencionados conceptos, se alude a «un sector de la filosofía que examina el problema del conocimiento en general: el ordinario, el filosófico, el científico, etc.». Por el contrario, en muchos otros casos, advierte, el término «epistemología» es empleado en un sentido más acotado, esto es, referido de manera exclusiva a los problemas del conocimiento científico. Esta versión del concepto está mucho más cercana a las incumbencias temáticas de la filosofía de las ciencias, aunque tampoco, afirma, es reductible a él.

Las distinciones de Gregorio Klimovsky constituyen un modo de dar cuenta de lo que ocurre y ha ocurrido en el amplio espectro de lo que nosotros denominaríamos, como categoría amplia e incluyente, la Filosofía del Conocimiento. Podría pensarse en modos distintos de articular cada una de esas áreas de referencia, pero lo cierto es que, a nivel de la comunidad filosófica internacional, esta es una cuestión presente —quizás deberíamos decir una imprecisión vigente—, que nos afecta y obliga a delimitar con algún detalle el campo de aquellos aportes que mencionaremos en este trabajo[1].

Pero cierto es que dadas las características de nuestro trabajo hay otras variables que considerar. Nos toca referirnos a la teoría del conocimiento en Latinoamérica y España. De hecho, tendremos que ser capaces de transmitir que los desarrollos de la teoría del co-

1. El problema al abordar esta temática en todo el mundo hispanoparlante se complica aún más, debido a la variedad de significados que se asignan a estos conceptos en diferentes países. Por ejemplo en México se utilizan indistintamente, con el mismo sentido, los dos términos: «epistemología» y «teoría del conocimiento».

nocimiento en uno y otro lado del mundo hispanoparlante han sido diferentes. Sin duda que las distintas situaciones históricas, políticas, las diversas tradiciones implicadas de uno y otro lado, la heterogeneidad de influencias, etc., han incidido en la generación de dicha diversidad. También, vale la pena decirlo, deberemos dar cuenta de una creciente y muy rica aproximación entre nuestras comunidades filosóficas. De algún modo, el presente trabajo tendría que ilustrar esa dirección.

A grandes trazos comenzaremos por decir que si bien la teoría del conocimiento y la epistemología son mucho más que parientes cercanos, optamos por seguir la distinción analítica sugerida por Gregorio Klimovsky y mencionada más arriba. Adoptaremos pues la idea según la cual la teoría del conocimiento filosófica representa un sector de dicho pensamiento que aborda el problema del conocimiento en cualquiera de sus manifestaciones, mientras que reservaremos la palabra epistemología para referirnos a aquellos que se concentran o se focalizan en los problemas relativos al conocimiento científico, perspectiva más cercana a la filosofía de las ciencias, al menos en buena parte del siglo XX.

Sostendremos en las páginas siguientes que en lo que a la teoría del conocimiento se refiere, el pensamiento latinoamericano ha realizado aportes muy destacados e influyentes; aportes que no descuidaron la confrontación con un antiguo y desafiante oponente: el escepticismo. En lo que a América Latina se refiere, pues, nos detendremos en aquellas reflexiones acerca del conocimiento que han constituido propuestas de una genuina *teoría del conocimiento*. Esto es, un entramado teórico cuyo objetivo fue el de alcanzar una definición formalmente correcta de él y, también, una que aspira o pretende tener casos de aplicación acerca de los cuales pronunciarse en términos de auténticos casos de alegación de conocimiento o no[2].

Conviene que digamos desde ahora que los análisis de «S sabe que p», llevados a cabo en nuestro ámbito, registran coincidencias con los avances que al respecto ha mostrado la tradición filosófica del siglo XX, sin embargo, no es menos cierto que sus diferencias conceptuales, orientaciones y hasta sus intereses y propósitos marcan rasgos específicos y novedosos con relación a dicha tradición.

2. En nuestra opinión el artículo de tres páginas de Edmund Gettier (1963), titulado «Is Justified True Belief Knowledge?», fue un auténtico propulsor del modo contemporáneo de hacer teoría del conocimiento, modo al que nos referimos en este trabajo.

Adelantamos aquí que el máximo desarrollo, el más relevante, alcanzado en el plano de la teoría del conocimiento en Latinoamérica está consolidado en la obra del filósofo mexicano Luis Villoro. Obra que de un modo excepcional para el área ha generado discusiones, debates y publicaciones que se suceden desde la primera aparición de su famoso libro *Creer, saber, conocer* (1982). El libro habla por sí mismo de su calidad y profundidad, no obstante su valor se reafirma considerando el notable interés que sus ideas han generado en un número importante de filósofos de habla hispana, aunque de distintas nacionalidades. Tanto es así que puede decirse que la influencia de esta teoría no solo ha generado una comunidad de discusión en torno de sí misma, sino que ha resultado de incidencia para el desarrollo más específico que han llevado adelante reconocidos filósofos de la ciencia. Veremos esto luego, con algún detalle.

Y sobre este telón de fondo, el escepticismo irrumpió en la escena. Los ecos siempre vivos de Pirrón y sus allegados llegaron gracias a la pluma crítica, aguda y creativa de dos filósofos sudamericanos. Uno de ellos hispanohablante, nos referimos a Ezequiel de Olaso (ya desaparecido), el otro, lusoparlante: Oswaldo Porchat Pereira. El tratamiento del escepticismo antiguo y moderno, como desafiante aun de las actuales posiciones acerca del conocimiento, ha sido un tema recurrente y propositivo. Sus resultados y propuestas han trascendido la órbita de sus respectivos países, y siguen siendo objeto de estudio y de discusión entre distintas comunidades académicas.

La historia que mencionamos hasta aquí ha sido rica en aportaciones y muy fuerte en lo que a su incidencia se refiere. Sus énfasis y sus perspectivas nos han proyectado de tal modo que entrado el siglo XXI podemos reconocernos en ellas, discutirlas como punto obligado de partida. En esta breve historia hablamos pues de aquellos que han construido las bases, los cimientos para generar un perfil propio, creativo, discutible y prolífico en lo que a la teoría del conocimiento compete en nuestra América Latina.

Esta es pues una historia esperanzadora, una que, por añadidura, revela claramente fines y legítimos intereses compartidos, unos que incluyen, pero también exceden, lo que tradicionalmente entendimos por conocimiento y se comprometen con una filosofía que no es que no quiere ser ajena a la vida ni al bienestar de los hombres y mujeres que habitamos este planeta.

Por fortuna, esa esperanza se plasma en los muchos y crecientes vínculos, discusiones e ideas compartidas con filósofos españoles; en ambas direcciones, españoles y americanos cruzamos el Atlántico muchas veces en los últimos lustros.

Y para seguir adelante, vayamos ahora al perfil del desarrollo de la teoría del conocimiento en España, el cual ha sido algo diferente al de América Latina. Allí, si sostenemos, tal como lo hacemos, la especificidad de la teoría del conocimiento en los términos que enunciamos más arriba, entonces cabe decir que ella no ha gozado de una tradición larga en la filosofía española contemporánea. Comenzar por reconocer este hecho es dar cuenta de una realidad y la mejor respuesta no es el silencio ni la indiferencia; la alternativa que cabe es tratar de responder al porqué de esta laguna. Resulta inquietante la pregunta, quizá porque la respuesta nos obliga a profundizar en las peculiares características de la cultura filosófica española después de la guerra civil y a iluminar las zonas de sombra de un reciente pasado filosófico. Solo ese análisis nos permitirá luego reconocer la saludable apertura y vinculación de la filosofía española con América Latina y el mundo. Una apertura que registra entre sus convidados, nuevamente, a Luis Villoro, Ezequiel de Olaso, León Olivé, Ernesto Sosa y muchos otros vinculados a los temas a los que nos referimos y también afines.

Para terminar este apartado introductorio nos resta decir que esperamos ser capaces de mostrar en este capítulo que de hecho existe una comunidad que crece y se articula con paso seguro; o dicho de otro modo esperamos mostrar que la teoría del conocimiento hace honor y también da sentido al título del volumen que acoge este trabajo.

Y bueno es recordar que el libro forma parte de un proyecto que lleva más de veinte años de realización y que es una suerte de nicho filosófico, de eje coordinador y convocante que ha generado una verdadera obra colectiva entre hispanohablantes. Un factor clave para alejarnos del aislamiento intelectual y para ayudarnos en el difícil proceso, en el largo camino que lleva desde la formación y existencia de «sociedades filosóficas» a la constitución de una verdadera comunidad de pensamiento. Una que nos reúne detrás de una idea de la filosofía como actividad crítica, propositiva y comprometida con su tiempo. Nos referimos claro, al proyecto de la *Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía*. Pasemos ahora al cuerpo central de nuestro trabajo.

1. LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO EN AMÉRICA LATINA

1.1. *Luis Villoro*

Ezequiel de Olaso (1932-1996), prominente filósofo e historiador de la filosofía argentino[3], se desempeñó entre los años 1983 y 1990 como profesor titular ordinario de Gnoseología en la Universidad Nacional de La Plata. Para esas fechas, la teoría del conocimiento de Luis Villoro desarrollada en su libro *Creer, saber, conocer*[4] era cuestión central en sus clases. Allí, De Olaso insistía en que la filosofía de habla hispana, a partir de la publicación del libro del filósofo mexicano, no solo había ganado su «primera teoría del conocimiento», una muy valiosa y debatible, sino que además ella nos ofrecía un beneficio añadido, no menos relevante: había sido escrita en nuestra propia lengua.

Tenía razón De Olaso. La teoría del conocimiento del célebre filósofo mexicano fue y aún es un aporte fundacional en el área. Como ya podrá sospechar el lector, a ella nos dedicaremos en las próximas líneas. Pero antes, unas breves referencias a la biografía de Luis Villoro. Villoro nació el 3 de noviembre de 1922 en Barcelona, España, en el seno de una familia mexicana. Hasta el bachillerato, realizó sus estudios en México y Bélgica. Obtuvo sus grados de maestro y doctor en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM bajo la dirección de José Gaos. En 1948 comenzó su labor docente como profesor en la Facultad de Filosofía y Letras, y se desempeñó como investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México desde 1971. Recibió varios premios y numerosas distinciones, fruto de su prolífica y valiosa obra filosófica[5]. Destacamos su condición de miembro de El Colegio Nacional desde el 14 de noviembre de 1978, la obtención del Premio Nacional de Ciencias Sociales, Historia y Filosofía de México en 1986, y el Premio Universidad Nacional Autónoma de México en Investigación en Humanidades en 1989. Desde octubre de 1989 fue designado investigador emérito del ya mencionado Instituto de Investigaciones Filosóficas.

La obra de Villoro es extensa, de hecho publicó numerosos libros, artículos y ensayos. Para algunos, sus libros evidencian que en su larga trayectoria intelectual pueden identificarse tres momentos.

3. Volveremos a hacer referencia a su obra y trayectoria más adelante.

4. Cf. Villoro (1982) (trad. inglesa: *Belief, personal and propositional Knowledge*, Rodopi, Ámsterdam, 1998).

5. Puede verse un cuidadoso registro de su bibliografía, hasta 1993 en un anexo incluido en Garzón Valdés y Salmerón (eds.) (1993).

El primero vinculado a la aparición de *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950), marcado por su preocupación e interés hacia una filosofía histórica particular, centrada en la reflexión sobre la identidad y naturaleza de «lo mexicano», pero que no por ello dejaba de pretender hacer aportes universales; el segundo más vinculado a cuestiones de filosofía teórica e inaugurado con la aparición del mencionado *Creer, saber, conocer*; y un tercer momento asociado plenamente a sus preocupaciones relativas a la ética, a la filosofía práctica. En este último periodo vio la luz lo que para muchos constituye su obra magna, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política* (1997). Sabemos ya que las clasificaciones o taxonomías son siempre deficientes, y aunque son corregibles o modificables, no son evitables, como en este caso, por útiles. Está claro que mencionarlas nos ofrece la oportunidad de recordar una nota que distingue y atraviesa la obra del filósofo mexicano: su carácter integrador, más allá de cualquier clasificación interna. Ella evidencia una vocación extraordinaria de continuidad y consumación. Continuidad deseable y que convoca a una profunda revisión de la teoría del conocimiento en general; una que, a nuestro juicio, inaugura o marca una particular tendencia que promete convertirse en una señal identificadora para la filosofía del conocimiento americana e hispanohablante.

Veamos los términos en que Guillermo Hurtado —filósofo mexicano que ha dedicado lúcidas páginas al pensamiento de Villoro— orienta su lectura en esa dirección (2008). Hurtado sostiene que el «ejercicio de la razón y, en especial, de la razón filosófica siempre ha sido para Villoro el ejercicio de una razón vital. Incluso sus obras más teóricas y abstractas han tenido, en el fondo, una preocupación existencial, moral y política, en el mejor sentido de esta palabra tan manchada». Sostiene también que Villoro siempre ha creído en el poder liberador de la Razón, pero que ha buscado una visión filosófica de la razón *a la altura del hombre*, evadiendo riesgos escépticos y nihilistas. Esto ha dado frutos visibles en el desarrollo de su teoría del conocimiento. Así, señala que cuando Villoro propuso su definición revisionista del conocimiento, en la que como es sabido elimina la cláusula de la verdad «... lo que él pretendía era formular una concepción del conocer que nos permitiera comprender mejor la práctica epistémica en su dimensión histórica, pero, sobre todo, en su compleja relación con la práctica política. Es por eso que entre *Creer, saber y conocer*, impreso en 1982, y *El poder y el valor*, publicado en 1997, existen relaciones tan estrechas. La ética epistémica del primer libro desemboca en la ética política del segundo, el comunitarismo epistémico del primero en el comunitarismo político del segun-

do; la defensa de la objetividad de la verdad del primero en la de la objetividad de los valores del segundo» (Hurtado, 2008, 17). Coincidimos con Guillermo Hurtado: la continuidad del pensamiento de Villoro atraviesa toda su filosofía y signa su teoría del conocimiento.

Pues bien, vamos ahora a la obra de Luis Villoro y a su original teoría del conocimiento en *Creer, saber, conocer*. Recordamos que para ello toma como punto de partida lo que considera la «situación actual» del problema del conocimiento. Sin negar en absoluto que sus reflexiones se insertan en la larga tradición que se remonta hasta el *Teeteto* de Platón —es difícil encontrar que alguna teoría del conocimiento no retroceda hasta allí—, reconoce que casi todos los estudios actuales y relevantes analizan el conocimiento proposicional. Esto es, el que se refiere a un hecho o situación expresados por una proposición. «En castellano —sostiene— esa forma de conocimiento se traduciría por 'saber'» (Villoro, 1982, 14). Sin perjuicio de ello, Villoro incluye en su libro otras formas de conocimiento, en particular, lo que denomina «sabiduría».

Villoro acepta que en el plano del saber proposicional, la propuesta platónica se explicita formulando tres condiciones necesarias para sostener que alguien sabe. La fórmula es muy conocida y reza así:

S sabe que *p* si y solo si:
1) S cree que *p*
2) *p* es verdadera
3) S tiene razones suficientes para creer que *p* (la creencia de S en *p* está justificada).

Critica esta concepción tradicional del conocimiento, y su crítica lo conduce a la formulación de una teoría del conocimiento alternativa.

Dicha tarea crítica comienza cuando Villoro apunta a mostrar que la concepción tradicional constituye una definición *inaplicable* de saber, pues carece de un criterio de aplicación. Esta es una falta grave; sabido es que toda genuina teoría debe ofrecer inexcusablemente una definición formalmente correcta y, al mismo tiempo, proporcionar un *criterio* de adjudicación de conocimiento ante casos particulares. El filósofo mexicano responsabiliza de este problema a la segunda cláusula de la teoría, esto es al requisito de verdad. En consecuencia, concluye que «en el análisis de 'S sabe que p' no debe incluirse expresamente 'p es verdadera'» y que ahora puede formularse una teoría alternativa del conocimiento definida del siguiente modo:

S sabe que *p* si y solo si:
1) S cree que *p*
2) S tiene razones objetivamente suficientes para creer que *p*.

Villoro estima que,

1. Una razón es objetivamente suficiente para creer si es concluyente, completa y coherente; esto, con independencia del juicio de quien la sustenta.

2. Podemos reconocer esta característica si la razón es suficiente para cualquier sujeto posible de la comunidad epistémica pertinente. Así planteado, el problema radica en torno al problema de la objetividad. Dicho de otro modo, en la posibilidad de que un sujeto sepa que sus razones son suficientes para garantizarla. Para ello, Villoro recurre en primer lugar a su noción de «razones suplementarias». Las razones suplementarias son aquellas a las «que puede acceder cualquier sujeto epistémico de la comunidad epistémica pertinente y que no forman parte de las razones que de hecho tiene S» (*ibid.*, 159). Dichas razones, señala Villoro en uno de sus aportes más destacados, no son ilimitadas, ellas están circunscritas históricamente, limitadas de tal modo que se garantice su acceso por parte de los sujetos individuales. Su noción de comunidad epistémica juega aquí un papel fundamental:

> Las razones suplementarias de una creencia que debemos examinar están históricamente determinadas por las condiciones sociales que limitan a una comunidad epistémica: caudal de información *asequible*, nivel tecnológico, complejidad del saber heredado, marco conceptual básico. Las razones accesibles se definen como aquellas accesibles a cualquier sujeto epistémico pertinente y en consecuencia solo puede tratarse de razones públicas. Para cada creencia hay pues un número limitado de razones suplementarias posibles que puedan revocarla (*ibid.*).

En este contexto, Villoro sostiene que para que un conjunto de razones sea objetivamente suficiente y justifique la pretensión de saber debe ser incontrovertible. Vale decir, debe mostrarse que no hay razones que puedan revocarlo. Esta es lo que denomina condición de «irrevocabilidad».

Su concepto de «comunidad» deviene epistemológicamente relevante. En efecto, las razones que pueden revocar una creencia serían ilimitadas si tuviéramos que considerar todas las razones concebibles por cualquiera. Es su noción de comunidad epistémica la que permite limitarlas de modo que resulten disponibles para un individuo concreto.

3. Las comunidades epistémicas están socialmente condicionadas; las integran sujetos históricos. Luego, la objetividad parece requerir el consenso de todos los miembros de una comunidad epistémica pertinente. Estamos pues ante la siguiente situación: la objetividad remite a la intersubjetividad y esta, al consenso (*ibid.*, 150). Sin olvidar, claro está, que, como nos recuerda Guillermo Hurtado (2003), «Villoro no es, sin embargo, un asambleísta epistémico». Y es cierto, una comunidad epistémica no siempre coincide con el grupo de personas que integran una comunidad científica, por ejemplo, específica. «Una persona puede estar justificada en afirmar que sabe aunque el consenso general lo niegue. Pero entonces tiene que demostrar que quienes lo niegan no son sujetos epistémicos pertinentes para juzgarla, o bien que, si lo son, no han considerado sus razones» (*ibid.*, 152).

Así, el concepto de saber se presenta en Villoro como un límite del concepto de creencia razonable. Más aun, podríamos definir al saber como una creencia razonable no controvertible en un momento histórico y en un contexto social determinados. Finalmente, Villoro pone en juego, confronta hacia el interior de su propia teoría, sus nociones de verdad, realidad y justificación.

El impacto que la teoría del conocimiento de Luis Villoro ha generado al pronunciarse sobre estos conceptos ha sido notorio. Existe una serie de importantes artículos que los discuten. Basta mencionar a manera de ejemplo el escrito por el filósofo de la ciencia mexicano, León Olivé, titulado «Villoro: sobre verdad, objetividad y saber» (1984a). Allí Olivé recuerda que Villoro incluye en su interpretación de la concepción de Tarski ideas de carácter metafísico, asumiendo una posición realista. Recuerda que Villoro, en el análisis de la condición «‘p’ es verdadera si y solo si p», acepta que «lo que hace verdadera a la proposición p, solo puede ser el hecho real, tal como existe con independencia de cualquier sujeto que lo crea». Con lo cual, infiere Olivé, Villoro admite una interpretación realista al aceptar la existencia de hechos reales con independencia de cualquier sujeto y justifica su realismo recurriendo al llamado argumento de la mejor explicación. En sus palabras, Villoro piensa que la noción de verdad y su correlativa de realidad no contaminada por los marcos conceptuales son necesarias para comprender —aunque, como insistirá luego, explicar no implica justificar— el concepto de objetividad. Olivé dedica buena parte de su trabajo a mostrar que dicho argumento no es suficiente para apoyar su realismo metafísico. Concluye que una mejor versión de la relación entre realidad, verdad y justificación debería incluir mayores desarrollos por parte de Villoro respecto de las nociones de marco conceptual y comunidades epistémicas, como así

también una más clara aceptación de una noción epistémica de la verdad (Olivé, 1984a, 82-85).

Para insistir en la riqueza de las discusiones generadas por Luis Villoro, mencionamos que en su importante artículo de abril de 2003, el filósofo ya mencionado, Guillermo Hurtado, refiriéndose al divorcio entre los conceptos de saber y verdad que hace Villoro, sostiene que «cuando afirma que la noción de razón objetivamente suficiente» no puede entenderse sin la noción realista de verdad, no dice que una condición necesaria para que las razones de S para creer que *p* sean objetivamente suficientes es que p sea verdadera; lo que dice es que la inteligibilidad de la noción de objetividad supone la de verdad; admite la tensión generada hacia el interior de la teoría por estas cuestiones. No obstante, aunque la salida propuesta por Olivé (1984a) y Pérez Ransanz (1993, 39) era que en dicho contexto se desligara el concepto realista de verdad del de objetividad, él defiende lo contrario. En fin, la polémica continúa para enriquecimiento de la filosofía misma en nuestras comunidades académicas.

Por otro lado, recordamos que una de las más claras y brillantes expresiones del impacto de la obra de Villoro en el mundo de habla hispana se encuentra en las páginas de un volumen titulado *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, editado por Ernesto Garzón Valdés y Fernando Salmerón, y publicado por el Instituto de Investigaciones Filosóficas y la Universidad Nacional Autónoma de México en 1993. El volumen, como indican los editores en su nota inicial, surgió entre varios de sus amigos y discípulos al celebrar Luis Villoro sus setenta años de vida, idea suscrita además por los propios editores, y también por Carlos Pereda y León Olivé. Quienes participan en el libro son filósofos más que destacados en nuestro ámbito, todos conocen la obra de Villoro y formulan sus lecturas, observaciones y críticas con una riqueza que sería imposible transmitir en las pocas palabras que el espacio disponible nos permite. Baste por ahora nombrar a estos estudiosos —y recomendar de manera entusiasta al lector que si no lo ha hecho aún, aborde su lectura—, discípulos y amigos del filósofo homenajeado; ellos son Alejandro Rossi, C. Ulises Moulines, Ernesto Sosa, Ana Rosa Pérez Ransanz, León Olivé, Jesús Mosterín, Juan Nuño, Victoria Camps, Fernando Salmerón, Carlos Pereda, Ezequiel de Olaso, Adolfo Sánchez Vázquez, Mariflor Aguilar, Ernesto Garzón Valdés, Guillermo de la Peña, Jorge Martínez Contreras, Enrique Florescano, Isabel Cabrera y el propio Luis Villoro, replicando con generosidad y la rigurosidad de siempre cada uno de los trabajos.

No podemos comentar cada uno de los aportes que se han hecho en ese libro. Mencionaremos brevemente aquellos que se refieren a

la cuestión de la justificación del conocimiento y el problema del realismo. Ulises Moulines (1993, 11), Carlos Pereda (1993, 153), León Olivé (1993, 63) y Ana Rosa Pérez Ransanz (1993, 39) suscitan dicha discusión con la teoría de Villoro. El filósofo mexicano da cuenta de que Moulines lo coloca en el lado del relativista, mientras que Olivé y Pérez Ransanz, en el opuesto. Ambos objetan su realismo. Villoro, en oportunidad de responderles, precisa su propia posición al respecto y de algún modo responde a todos ellos. Sostiene que Moulines define bien su posición en términos de relativismo epistémico y realismo alético u ontológico y, acto seguido, especifica aspectos de su posición que representan un avance teórico esclarecedor sobre su obra en discusión.

Sosteniendo una original y controvertible idea, Villoro sostiene frente a sus críticos que el problema del realismo es un problema metafísico. En su opinión la pregunta por la justificación es de carácter epistemológico y responde el interrogante ¿qué podemos conocer? y la otra, acerca del realismo, es de carácter ontológico responde a la pregunta ¿qué existe realmente? La tesis que Villoro formula en este contexto y que nos resulta francamente interesante es que el análisis de las condiciones del conocimiento justificado no implica con necesidad una respuesta a la pregunta ontológica. Avanzando en el desarrollo de esta tesis sostiene que para responder a la cuestión ontológica debemos desplazarnos de la justificación del conocimiento a su explicación. Villoro dice que dado que hay conocimientos justificados, ¿qué debe existir para explicarlos? En su opinión esta es una cuestión claramente metafísica. Su respuesta apunta a sostener que el realismo ontológico es la explicación más razonable de la existencia de conocimiento justificado.

Defiende lo que llama «sus dos intuiciones básicas». La primera lo compromete con la afirmación de que todo conocimiento está condicionado subjetivamente. La objetividad está ligada a la intersubjetividad (recordemos que en ese contexto Villoro define al conocimiento como creencia basada en razones objetivamente suficientes). La segunda intuición básica: existe un mundo real cuya existencia no deriva de la subjetividad. Con estas dos afirmaciones Villoro intenta evadir, en primer lugar, cualquier compromiso con el denominado realismo metafísico y, en segundo lugar, su aceptación de un relativismo gnoseológico.

Para darle mayor precisión a sus tesis, propone los conceptos de existencia, realidad y objetividad. Dicho muy brevemente, sostiene que «si bien la 'esencia' de algo puede expresarse mediante notas que le son atribuidas, la 'existencia' no es una nota más, no forma parte

de ninguna descripción del objeto». Para Villoro, el tratamiento de las cuestiones relativas a existencia y a esencia corresponden, pues, a dos niveles de análisis distintos. La existencia no se deriva del conocimiento de la esencia; la existencia no es un predicado que entre en la descripción del objeto existente. También propone distinguir entre existencia objetiva y existencia formal o real. La primera es la que se le atribuye a los objetos en tanto que correlato de actos o disposiciones subjetivas, la segunda es la independiente de todo sujeto. Esta última distinción nos lleva a su vez a clarificar la noción de objetividad. Por definición, los «objetos» son correlatos de los actos de los sujetos, y su descripción es dependiente de los marcos conceptuales. La existencia objetiva, pues, solo se da dentro de un marco. El siguiente problema será aclarar lo relativo a la existencia formal o real. Se trata del concepto de existencia en tanto que independiente de cualquier marco conceptual.

Así, Villoro distingue pulcramente entre el problema gnoseológico y el problema metafísico. En ese sentido, no sería posible justificar una afirmación según la cual la especie humana ha desarrollado una habilidad, denominada ciencia o conocimiento en general, que puede atrapar aunque sea en forma parcial e indirecta la estructura de la realidad, más que partiendo de una afirmación previa: el realismo ontológico, que es una concepción de carácter metafísico en la que el sujeto «pone» como existente a la realidad independiente. Según Villoro este poner a la realidad independiente como existente es «la única explicación racional tanto de la coincidencia de juicios entre los miembros de una comunidad como del tránsito de una comunidad epistémica a otra». Posteriormente admite que esa no es la única explicación posible pero sí la mejor, es decir, la más razonable. Propone entonces «que la aceptación de una realidad independiente es la explicación más razonable de la existencia de saberes justificados» (Villoro, 1993a, 348).

Baste lo dicho para mostrar la calidad y trascendencia de la obra de Luis Villoro, en este caso en lo concerniente a la teoría del conocimiento —y digo esto porque sabido es que sus trabajos amplían la temática y abarcan a la filosofía misma en su desarrollo en Latinoamérica—. Baste también lo dicho como una muestra de un quehacer que en sus propios términos es genuina *filosofía rigurosa*[6]. Esto es, filosofía comprometida con el hombre y sus problemas.

6. Como nos recuerda Hurtado en sus «Retratos de Villoro», en un debate con Leopoldo Zea dijo el filósofo mexicano: «Por 'filosofía rigurosa' no debe entenderse filosofía académica, informada de las últimas publicaciones en lengua inglesa o alema-

Pero como ya adelantáramos, la más destacada teoría del conocimiento escrita en lengua hispana tuvo la oportunidad de lidiar con su histórico contrincante. El tábano del escepticismo —al decir alguna vez de Isabel Cabrera— llegó sutil y perspicaz. Sigamos en este derrotero a Ezequiel de Olaso y Oswaldo Porchat Pereira.

1.2. *El escepticismo en América Latina. Ezequiel de Olaso*

Ezequiel de Olaso fue un muy destacado filósofo argentino (Buenos Aires, 1932-1996)[7]. Realizó sus estudios de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires y sus estudios doctorales en el Bryn Mawr College, dirigido por José Ferrater Mora (1969). Entre otras actuaciones docentes se destacan su desempeño como profesor titular de Gnoseología en la Universidad Nacional de La Plata y en la Universidad Nacional de Córdoba. Fue también profesor titular de Historia de la Filosofía Moderna en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires. Era investigador superior del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (Conicet) de Argentina y su actividad en pos del desarrollo y la investigación en la docencia, en su país de origen, fue admirable. De Olaso fue miembro fundador del Centro de Investigaciones Filosóficas de Buenos Aires (1965). En ese centro ocupó cargos directivos en varias oportunidades; fue también miembro fundador del Centro de Lógica, Epistemología e Historia de la Ciencia de la Universidad Estatal de Campinas (UNICAMP), Brasil (1975). Además fue fundador y miembro del comité de redacción de la *Revista Latinoamericana de Filosofía* de Buenos Aires desde 1975, e igual función cumplió con rela-

na, tampoco significa filosofía aséptica frente a las motivaciones de la realidad en que vive el filósofo. Filosofía rigurosa quiere decir simplemente filosofía que intenta llevar hasta el final, con el ejercicio de la propia razón, el examen de los fundamentos de las opiniones y doctrinas recibidas, filosofía que no se detiene en razonamientos vagos o figuras retóricas, que no toma prestadas, sin ponerlas en cuestión, opiniones manejadas por otros. Filosofía rigurosa es reflexión que aspira a ser clara, precisa, radical. En ese sentido, toda filosofía rigurosa es liberadora, pero su labor liberadora no consiste en prédicas de acción o adoctrinamientos políticos, sino en poner en cuestión los sistemas de creencias recibidos».

7. En el decir de su querido amigo y colega Mario Presas: «Si, aparte de sus logros científicos, tuviera que señalar el rasgo más importante de Ezequiel de Olaso, diría que fue un hombre libre y ecuánime; el hombre más libre que me fue dado conocer. Y sobre esa distendida manera de ser afloraban una inusual generosidad, un humor y una ironía incomparables. Acaso lo que más aborrecía eran la intolerancia y la soberbia de los fundamentalistas, la 'canallada institucional' que silencia la abjuración de Galileo ante el tribunal de la Inquisición» (*Diánoia*, XLII/42 [1996], 158).

ción a la revista *Manuscrito* de Campinas. Escribió numerosos libros y artículos. Entre ellos destacan *Los nombres de Unamuno* (1963) y *Escepticismo e Ilustración. La crisis pirrónica de Hume y Rousseau* (1981a). Entre sus más de setenta artículos publicados mencionamos, «Leibniz y el escepticismo» (1984); «El significado de la duda escéptica. Con un examen preliminar de las opiniones de G. W. Leibniz y de G. E. Moore» (1975a); «La crisis pirrónica de Hume» (1977); «La historia del escepticismo moderno y el problema de los escepticismos» (1975b), y «Nota crítica sobre una refutación del escepticismo» (1981b).

Al decir de Luis Villoro, Ezequiel de Olaso es una figura indispensable en la filosofía de la lengua hispana. Lo considera, y con razón, un genuino maestro e impulsor del diálogo en la comunidad que nos abarca, la comunidad incipiente aún del pensamiento filosófico iberoamericano. Los aportes de Ezequiel al estudio del escepticismo antiguo, insiste el filósofo mexicano, «... son imprescindibles, no solo para el conocimiento histórico de esa corriente, sino también para desbrozar una vía de respuesta al reto permanente que, en todo tiempo, ha planteado a la filosofía el escepticismo» (Villoro, 1993b).

Por razones temáticas y de uso prudente del espacio, no abusaremos de los comentarios a los escritos históricos de De Olaso sobre el escepticismo. Haremos, sin embargo, una breve mención a ellos para luego mostrar algunas de aquellas ideas que discutió —según sus propias palabras— con «... el autor del más importante e influyente libro de teoría del conocimiento en lengua española...» (De Olaso, 1994, 333). Se refería a Luis Villoro y a su obra *Creer, saber, conocer*.

Ezequiel de Olaso trabajó en sus escritos sobre la clarificación y precisión de las tesis que históricamente se le han atribuido al escepticismo, tópico escasamente tratado en la filosofía latinoamericana, por cierto.

Entre sus muchas propuestas, sostiene[8] que en la Antigüedad podemos reconocer dos formas principales de escepticismo. Por una parte, el denominado pirrónico, que se remonta a Pirrón (360-270 a.C.) y que se prolonga hasta Sexto Empírico (siglo III d.C.), y por otra parte el académico, cuyos orígenes se remontan hasta Arcesilao, cuando este se convierte en la cabeza de la Academia platónica (270 a.C.). El

8. Nos referiremos aquí brevemente a algunas de las ideas que al respecto mantuviera Ezequiel de Olaso en varios de sus escritos. Predominantemente en «El significado de la duda escéptica» (1975a); «Nota crítica sobre una refutación del escepticismo» (1981b); *Escepticismo y conocimiento* (inédita); *Zétesis* (1998), Manuscrito IX, 2 (Campinas, Brasil), 7-32.

escepticismo de la nueva Academia se prolongaría hasta los años en que Cicerón escribe sus obras filosóficas.

De Olaso interpreta que el escepticismo pirrónico propone una investigación cerrada cuyo resultado está decidido de antemano. Su estrategia consiste en «neutralizar la validez de las disciplinas filosóficas y científicas de la época atacando sus fundamentos; mediante esta interpretación y esta crítica inmisericordes el pirrónico se asegura de que no será tentado con las delicias y los tormentos de la búsqueda de la verdad y que alcanzará la ataraxia, esto es el máximo de tranquilidad asequible». Por otra parte, y refiriéndose al escepticismo de corte académico, interpreta que ellos más que cerrar la investigación consolidan las ventajas de una de carácter abierto. Inspirados quizás en la tradición sofista consolidan las ventajas de la investigación abierta. No deciden nada de antemano aunque tampoco obtienen más que tenues resultados que se van adquiriendo sin la esperanza de poder considerarlos, alguna vez, definitivamente adquiridos. «Pareciera —sostiene— que los pirrónicos parten de un canon de verdad excesivamente exigente mientras que los académicos no trascienden la mera opinión». «El escepticismo en la modernidad es un caso particular. Descartes —afirma de Olaso— no discute a los escépticos griegos y latinos, tampoco a su casi contemporáneo Montaigne. Descartes cree que es necesario ofrecer una doctrina positiva que constituya una victoria terminante sobre el escepticismo, Descartes se propone refutar al escepticismo». Sin embargo, afirma, por diversas razones, no solo no logra refutarlo por el camino de la exigencia de obtener un conocimiento perfecto sino que generó una consecuencia mayor. Conocer, a partir de él, se entendió como la posesión de una opinión verdadera fundada en una garantía de evidencia absoluta: la instauración de un ideal de conocimiento que el hombre no es capaz de satisfacer. El dogmatismo cartesiano exacerba la posibilidad y desarrollo del escepticismo. He aquí una de las tesis más desafiantes y provocadoras del filósofo argentino reconstruyendo la historia.

Dejemos aquí la perspectiva histórica de sus trabajos. Consideremos sus aportes desde el escepticismo a la teoría del conocimiento contemporánea, en particular a la de Luis Villoro.

1.3. *La polémica entre Luis Villoro y Ezequiel de Olaso: la teoría del saber vs. el escepticismo*

Sabemos que De Olaso caracteriza al pirronismo por su adscripción a cuatro tesis centrales: la equivalencia de las opiniones sobre un mismo asunto y en consecuencia la imposibilidad de optar o prefe-

rir fundadamente entre opiniones contrarias sobre dicho asunto; la inexistencia de un criterio de verdad aceptable; la generación y resolución de la denominada duda escéptica por la suspensión del juicio, suspensión conducente a la imperturbabilidad del alma o ataraxia, y la aceptación de lo fenoménico y las costumbres para la necesaria guía de la vida práctica. Villoro (1993b) hace uso de las distinciones y clarificaciones de De Olaso y, en el proceso de mostrar que su teoría del conocimiento constituye una genuina alternativa al escepticismo —por todo lo antes dicho, un desafío inevitable—, intenta demostrar las siguientes tesis: 1) El escepticismo pirrónico da por supuesta una concepción del conocimiento que acepta sin discusión. La misma concepción es compartida por el dogmático pero ambos ofrecen salidas distintas. 2) Una alternativa al conocimiento debe poner en cuestión esa concepción supuesta y ofrecer otra. 3) La concepción alternativa implicaría una relación fuerte entre conocimiento y práctica. Concepción que a su juicio el escepticismo alcanzó a vislumbrar pero no a formular.

Siguiendo lo expuesto en De Olaso (1981b) Villoro argumenta: el escepticismo parte de la tesis de la equivalencia entre cualquier creencia y su contraria. Esta tesis implica que no hay razones indudables (infalsables) que no admitan otras en contrario, de ellos se sigue para los pirrónicos que no hay conocimiento. Esto, según Villoro, los compromete con la tesis no explícita, según la cual «el conocimiento solo es posible si se justifica en razones que no admitan razones contrarias equivalentes, es decir en razones infalsables. No hay modo para un pirrónico de preferir una creencia sobre su contraria, basada en razones» (Villoro, 1993c, 304). Y de aquí se sigue la tesis más interesante de Villoro en este contexto:

> Debajo de los argumentos escépticos subyace una idea «fundamentalista» del conocimiento; se lo concibe como una concatenación de razones que remiten para su justificación a otras más fundamentales, hasta llegar a razones últimas (lógicas o empíricas), las cuales tendrían que ser indudables por sí mismas. Su opositor, el dogmático, comparte la misma concepción del conocimiento pero acepta que sí hay razones últimas indudables» (*ibid.*).

Villoro reafirma la idea de que su propia teoría del conocimiento constituye una alternativa al escepticismo —con el detalle nada menor de que se está refiriendo al escepticismo de Carnéades, el de la Nueva Academia—, precisamente porque en esta el conocimiento debe entenderse como «creencia razonable», todo compromiso con la infalsabilidad de algunas creencias es innecesario. Recordemos que

como mencionamos más arriba, Villoro elimina la condición de verdad en la definición del saber que ofrece, y que además sostiene que todo conocimiento está circunscrito históricamente; una de las consecuencias de su compromiso historicista es que el número de razones por considerar para justificar un conocimiento, a diferencia de lo que supone el escéptico, es limitado. Esto, por un lado, no implica una recaída en el subjetivismo ya que Villoro acepta que S sabe que *p*, si sus razones son objetivamente suficientes. La objetividad a la que aspira Villoro garantiza la incontrovertibilidad de una creencia (para cualquier otro sujeto epistémico pertinente que pertenezca a la comunidad de S), pero también su falsabilidad (la creencia puede ser controvertida por razones que rebasen el marco conceptual de la comunidad en cuestión). Villoro elimina hacia el interior de su teoría la cláusula de la infalsabilidad y junto con ella los presupuestos dogmáticos y escépticos, según los entiende.

De Olaso (1994), sin embargo, responde diciendo que se «... siente algo distante de la interpretación de Villoro» en lo que a la concepción del escéptico se refiere, en particular con el supuesto de lo que subrepticiamente compartiría con el dogmático. «Si este fuera el caso —dice— el análisis debería detenerse aquí: ese escéptico es incoherente; más aún se auto refuta» (De Olaso, 1994, 334).

De Olaso esgrime la defensa de la coherencia de la posición escéptica, salvándola de la autorrefutación y sosteniendo que el escéptico no acepta la posición del dogmático, la utiliza para desencadenar su propio pensamiento, pero no la asume *in propia persona*. Es decir, el escéptico no da por supuesta una concepción propia del conocimiento, ni asume implícitamente la concepción dogmática. El escéptico no pone nada, y todo lo que hace es discutir las netas afirmaciones del dogmático.

De verdad creo que habría aún mucho por decir en esta creativa y lúcida discusión[9]. Ezequiel de Olaso partió pocos años después de iniciar el diálogo con Villoro. Una gran pena su prematura desaparición, una pérdida irreparable para sus discusiones inconclusas. También, una vez más, un camino abierto para que otros lo transiten, como tantas otras de sus exitosas iniciativas.

9. Con ocasión de celebrarse las Primeras Jornadas de Investigación para profesores, graduados y alumnos del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata, se presentó una mesa sobre escepticismo, en honor a Ezequiel de Olaso. Participaron Eleonora Cresto, Graciela Marcos, Cecilia Durán y María Cristina Di Gregori. En los trabajos de Cresto y Di Gregori se ofrecen versiones críticas al escepticismo con ideas alternativas a las interpretaciones de Villoro y De Olaso en particular. Publicadas en *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 31/32 (1996).

Y hablando de caminos abiertos, también vale recordar que De Olaso dirigió numerosos proyectos de investigación con jóvenes investigadores, vinculados a la teoría del conocimiento y a las cuestiones del escepticismo antiguo y moderno. Entre ellos, Patricia Morey, hoy profesora titular de Teoría del Conocimiento en la Universidad Nacional de Córdoba; Leiser Madanes, actual profesor titular de Filosofía Política en la Universidad Nacional de La Plata e investigador del Conicet; Elenora Cresto, quien realizó bajo su dirección una tesis doctoral sobre el confiabilismo gnoseológico y el escepticismo, hoy profesora de la Universidad Nacional de Buenos Aires. Ella nos recuerda que hacia los años ochenta Ezequiel de Olaso fue el primero en introducir la teoría analítica del conocimiento en nuestro medio, en particular en relación con el tratamiento que autores contemporáneos daban al tema del escepticismo y sus respuestas alternativas. Gonzalo Pereyra fue otro de sus discípulos destacados, alumno de la cátedra de Teoría del Conocimiento que De Olaso dictaba en la Universidad de Córdoba, hoy profesor de Metafísica en la Universidad de Oxford, en el Oriel College. María Cristina Di Gregori lo sucedió en la cátedra de Gnoseología del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata; allí se generó un espacio para el desarrollo de un área de investigaciones que reconoce la huella dejada por Ezequiel. En efecto, asociado a la cátedra y en colaboración con Cecilia Durán y Evelyn Vargas, Di Gregori dirige desde hace más de un lustro proyectos de investigación ligados a la temática del pragmatismo clásico, del neopragmatismo y sus impactos en la reciente filosofía del conocimiento. Baste para justificar la presencia de De Olaso en las direcciones filosóficas emprendidas, mencionar algunas de sus ideas manifestadas en «La investigación y la verdad». Allí propone que una más adecuada y «afinada comprensión de la originalidad del escepticismo» podría lograrse rescatando algunos de los compromisos filosóficos asumidos por una filosofía de nuestro siglo. Ella habría sostenido, al mejor estilo escéptico, la primacía de la investigación sobre el conocimiento entendido al modo tradicional y se habría enfrentado a la necesidad de redefinir, con suerte diversa, la noción misma de verdad. Tal es el caso, sostiene, de las aspiraciones de los pragmatistas John Dewey y Charles Peirce, dos autores que junto a Clarence I. Lewis y William James constituyen los puntos de partida casi inevitables en la investigación actual sobre la filosofía del conocimiento en La Plata. La lista podría seguir, pero sea suficiente, por ahora, su extensión hasta aquí.

1.4. *El escepticismo: Oswaldo Porchat Pereira*

Oswaldo Porchat Pereira, destacado filósofo brasileño, es profesor emérito de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la USP (Universidade de São Paulo) y fundador del Departamento de Filosofía de la UNICAMP (Universidade Estadual de Campinas). Es autor de varios artículos y libros sobre escepticismo. La cuidada redacción, claridad y originalidad de sus interpretaciones son características constantes de sus trabajos. Sus escritos resultan a nuestro juicio ineludibles para la consideración de cualquier estudioso de la filosofía desarrollada en esa dirección. Por ello, su conocido comentario: «En cuarenta años publiqué dos libros. Mi escritura es muy cuidada. Reescribo muchas veces. Eso me torna poco productivo», pierde ante nosotros todo valor como comentario autocrítico.

Uno de los propósitos de Porchat Pereira ha sido, por un lado, el de identificar las tesis que deben atribuírsele al escepticismo pirrónico y, por otro, el de diferenciarlo del escepticismo moderno. Ambos se distinguen de modo radical, sostiene, aunque son muchas las caricaturas que han inventado la filosofía moderna y la contemporánea acerca del filósofo escéptico y el escepticismo en general. Y agrega:

> Cada filósofo fabrica su propio enemigo escéptico particular y le atribuye esdrújulas doctrinas, ad hoc, forjadas del mejor modo para ser refutadas. Poco parece importarle a quien así procede que el supuesto adversario escéptico y la doctrina que supuestamente no profesa nada, o casi nada, corresponda al tiempo presente o al tiempo de la historia (Porchat Pereira, 2000, 53).

Detengámonos en algunas consideraciones respecto de su identificación del escéptico pirrónico. Para comenzar, este mostraría dos fases complementarias en su pensamiento. La primera se refiere al potencial dialéctico y negativo del escepticismo: a ella le toca lidiar con la razón entendida como teórica; la segunda alude a una fase propositiva del escepticismo y tiene que ver con la filosofía práctica que implica; una filosofía que alude y se vincula con el mundo de las apariencias y el sentido común. Con relación a la primera, cabe suponer que el escéptico, como cualquier otro filósofo, comenzó sus reflexiones buscando conocer, explicar y comprender el mundo de la vida cotidiana. Pero fue su espíritu crítico y riguroso el que lo llevó a considerar las múltiples controversias acerca de la realidad y la verdad que era posible encontrar entre los filósofos. El carácter indecidible de dichas controversias lo habrían llevado a descreer de todas las filosofías que se asumían como genuinas portadoras de la verdad.

Pero esto no lleva al escéptico a abandonar la investigación filosófica. Lo conduce a la suspensión del juicio acerca de las pretensiones absolutistas en sus versiones ontológicas, epistemológicas, morales, etc. El escéptico pues no opta por el escepticismo, no «se hace» escéptico, «él es hecho escéptico por su investigación» (*ibid.*, p. 56; trad. nuestra). Su compromiso con la suspensión del juicio es su modo de mostrar de qué manera no se sucumbe a la tentación del pensamiento absolutista; se trata de una experiencia que Porchat Pereira entiende en términos de un proceso de *desacralización del logos*. Este producto de la dialéctica negativa del escepticismo ofrece pues un resultado prometedor y positivo: ahora se ha humanizado el *logos*, se lo reconoce como un instrumento nuestro, plenamente humano, distanciado de cualquier intento de conversión en un oráculo divino, uno que, como es deseable, nos pone en presencia de lo que las cosas son en sí mismas.

Ese resultado es el que le abre el camino a Porchat Pereira para sostener una de sus más originales posiciones, una que a nuestro juicio tiene importantes resonancias para una teoría del conocimiento alternativa, una de corte naturalista. En lo que denomina la fase positiva de su análisis, nos muestra que el escéptico, obligado a suspender el juicio sobre toda forma dogmática de pensamiento especulativo, se ve igualmente obligado a aceptar que aún nos queda la experiencia del mundo; una experiencia inalcanzable por *epojé* alguna. Esa experiencia a la que se refiere alude al mundo de la vida común, del fenómeno entendido de un modo distante del tradicional, entendido como *una experiencia del mundo*. Es la esfera de lo sensible y de lo inteligible cargado de contenidos proposicionales. Es el mundo que hacemos entre todos, es el mundo en el que nos comunicamos por el lenguaje, por eso la experiencia del mundo se hace intersubjetiva desde el inicio.

En definitiva, la experiencia del mundo, para el escéptico, *a posteriori* de la *epojé*, está siempre asociada a una genuina visión común del mundo. El escéptico cree en esta experiencia, no puede no reconocerla como tal.

En este contexto afirma el modelo de conocimiento que puede erigirse como coherente y válido, es el de las *tékhnai*. Ellas no necesitan ocuparse de los problemas de la filosofía dogmática. Ellas observan, sistematizan, predicen y detectan regularidades; buscan lo útil y beneficioso para los hombres. El escéptico pirrónico, desde esta importante perspectiva, se convierte pues en alguien que suspendiendo el juicio sobre las cuestiones dogmáticas descubre un ámbito nuevo para la práctica filosófica: el del fenómeno, el de la vida común. Des-

cubre el valor de la acción y se ve obligado a conferirle a ella el espacio que tradicionalmente ocupara la razón teórica, y esto en términos de la vieja *tékhnai*.

Dejamos aquí nuestra referencia al fecundo trabajo de Porchat, no sin antes insistir en que su caracterización del escéptico pirrónico no solo se distancia de lo interpretado por el escepticismo moderno; nuestro filósofo brasileño va mucho más allá inaugurando una vía muy valiosa para la teoría del conocimiento misma, entendida claro desde una perspectiva distinta a la tradicional; una que lo acerca a las perspectivas naturalistas y contemporáneas. Vale la pena destacar también la permanente vinculación profesional que mantuvo con Ezequiel de Olaso, sus participaciones en diversas actividades en el Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF) de Buenos Aires; su actuación en los prestigiosos Coloquios Internacionales Bariloche (Argentina), organizados y presididos por el filósofo argentino, Óscar Nudler; sus vínculos con el célebre y ya desaparecido Fernando Salmerón quien fuera investigador y director oportunamente del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.

Los trabajos de Porchat Pereira han dado continuidad a su orientación filosófica, en las personas y trabajos de otros notorios intelectuales. Tal es el caso del profesor Plinio Junqueira Smith, quien formado en la Universidad de San Pablo (USP) realizara luego su doctorado en dicha universidad dirigido por Porchat Pereira. Plinio Junqueira es hoy un destacado filósofo que se desempeña como coordinador del Programa de Posgrado en Filosofía en la Universidad de San Judas Tadeo (USJT) y es también profesor en la Universidad Federal de San Carlos (UFscar), además de investigador del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq). Sus vínculos filosóficos con colegas latinoamericanos quedan documentados en sus diversas publicaciones y participaciones en seminarios y conferencias[10].

Danilo Marcondes (2007a, 2007b) es otro notorio filósofo brasileño que ha dedicado importantes páginas a la interpretación del escepticismo; actualmente es profesor en el Departamento de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro (PUC-Río) y también en el Departamento de Filosofía de la Universidad Federal Fluminense. También en este caso la lista de los aportes de la filosofía

10. Plinio Junqueira Smith (2000; 2005; 2010, 231-257) ha participado en seminarios y conferencias realizados en el marco del GAF (Grupo de Acción Filosófica) radicado en la Universidad Nacional de Buenos Aires e integrado por destacados filósofos como Alberto Moretti, Federico Penelas, Daniel Kalpokas, Eleonora Cresto, Eleonora Orlando y Glenda Satne, Liza Skidelsky, Federico Pailos, Gonzalo Rodríguez Pereira, entre otros.

al campo del escepticismo en Brasil podría continuar, por razones de espacio limitamos aquí nuestras consideraciones a las ya realizadas.

1.5. *Breves consideraciones finales*

David Sobrevilla, el destacado filósofo peruano, propone que en la filosofía del siglo XX en América Latina se han desarrollado cinco corrientes principales. Sostiene que tres de ellas corresponden al movimiento fenomenológico-existencialista, al marxismo y la filosofía analítica, todas ellas de raigambre europea; nosotros agregaríamos que en el caso de la filosofía analítica también hay que considerar las corrientes vinculadas al pensamiento norteamericano de habla inglesa. Señala además que a este núcleo de aportes cabría agregar la filosofía cristiana o algunos pensadores que se adhieren al pensamiento postmodernista europeo. Y añade: «Las corrientes surgidas en el suelo latinoamericano son la filosofía de la liberación latinoamericana y la filosofía inculturada, aunque aquí también podríamos añadir los remanentes de la filosofía de lo americano...» (Sobrevilla, 1994).

Más allá de las diversas taxonomías que pueden plantearse y las limitaciones que puedan caberle a cada una, nos interesa adherir a la idea de que el desarrollo de la filosofía en América Latina ha sido profuso y variado y manifestar que a grandes rasgos coincidimos con Sobrevilla en su caracterización. Sin embargo y ya para cerrar este punto, añadiremos dos cuestiones. La primera, y teniendo en cuenta la lectura de Sobrevilla, tiene que ver con el reconocimiento de que en cada una de esas áreas, en tanto filosóficas, la cuestión del conocimiento ha estado presente. En muchos casos de manera muy general, en otros desde una perspectiva vinculada a estudios de carácter metafísico, pero en todo caso ellos se han dado quizás con mayor énfasis e insistencia en la tradición fenomenológica y existencialista. Recordemos que han sido representativos de esta corriente figuras señeras como como Alfonso Caso, Joaquín Xirau y José Gaos en México, Alberto Wagner de Reyna en Perú y Carlos Astrada en Argentina. Líneas de pensamiento que iniciadas por la década de 1930 destacaron en las décadas de 1950 y 1960, y comenzaron a declinar hacia 1970. Aunque como bien dice Sobrevilla, «curiosamente, algunos de los más importantes trabajos pertenecientes al movimiento fenomenológico y existencialista se han producido precisamente en la década de 1970, lo que muestra un claro asincronismo: los frutos más maduros de esta corriente se han dado en un periodo en que la más amplia aceptación de esta corriente había desaparecido» (Sobrevilla, 1994).

Entre los más destacados continuadores en esta línea, pueden mencionarse Guillermo Hoyos (Colombia), Daniel Herrera Restrepo (Colombia), Antonio Aguirre (Argentina), Ernesto Mayz Vallenilla (Venezuela), Danilo Cruz Vélez (Colombia), Benedito Nunes (Brasil) y Roberto Walton (Argentina).

Quede claro sin embargo que tanto en la corriente mencionada como en aquellas incluidas en la clasificación de Sobrevilla, el tema del conocimiento no estuvo ausente. Mucho menos en aquellos estudios francamente orientados a la filosofía de la ciencia, en los cuales nuestra comunidad destaca y que serán especialmente recogidos por otros colegas en este mismo volumen.

No obstante, insistimos en que lo que recogemos en este trabajo representa una línea temática y que por ello puede identificarse por su especificidad; que se diferencia del resto de la tradición filosófica latinoamericana, y que ha forjado las bases de una promisoria e integrada comunidad de filósofos hispanohablantes. La teoría del conocimiento tal como la presentamos aquí, y en las manos de sus principales representantes, claro que reconoce su vínculo con la tradición analítica, también su deuda con las precursoras e inaplicables condiciones que fijó el *Teeteto*; es deudora de la tradición filosófica en general, pero también se diferenció por sus preocupaciones y énfasis; se encontró también de frente con el digno y vecino adversario escéptico, y de esa «controversia» puede decirse —siguiendo al filósofo argentino Óscar Nudler— asomaron la luces de una nueva y genuina versión de la teoría del conocimiento que se suma hoy a las discusiones de toda la comunidad filosófica.

2. LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO EN ESPAÑA: EN LOS MÁRGENES DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO Y LA EPISTEMOLOGÍA

Si la teoría del conocimiento es la rama filosófica que dilucida el concepto de conocimiento, no puede afirmarse que haya gozado de una tradición larga en la filosofía española contemporánea. Como hemos dicho al principio, hay que comenzar reconociendo este hecho y preguntarse el porqué de esta laguna a pesar de las inquietudes que la pregunta pueda suscitar. Y esto porque el relato de la teoría del conocimiento en la España contemporánea no puede desligarse de la historia peculiar que tiene la historia de la filosofía en un país, tras la Guerra Civil, bajo una dictadura que tuvo un especial interés en el control ideológico e impuso un rígido canon oficial entre una fenomenología rancia y un existencialismo cristianizado. En estas condiciones, del

lado oficial la teoría del conocimiento, que nace de la respuesta al escepticismo y a la tensión entre realidad y apariencia, no podía tener mucho futuro en una realidad empeñada en proteger las apariencias a través del control «epistémico». En el otro lado, las nacientes resistencias intelectuales estuvieron más envueltas en socavar el lado del control que el lado epistémico de la ideología dominante. También en este lado se produjo una especie de canon: el marxismo y el positivismo asumieron en forma separada, o más a menudo en varias combinaciones, la aspiración a una filosofía en ciernes diferente a la dominante. En ambos extremos, la teoría del conocimiento quedaba subordinada a la filosofía de la ciencia como paradigma de todo conocimiento. Y tal vez quepa decir que de un modo poco explícito. En el caso del marxismo, se reivindicarían las ciencias sociales como modelo (Manuel Sacristán), mientras que en la corriente más cercana al positivismo (o al menos en la versión más moderada de Karl Popper) la física matemática sería el modelo paradigmático de conocimiento. Entre el marxismo y el positivismo, por otra parte, se extendería más tarde una suerte de «giro práctico» de la filosofía, que insistió en realizar una lectura de la filosofía moderna donde en virtud de la centralidad que tenía el Kant de la *Crítica de la razón pura*, la epistemología se abandonaba por una concepción normativa basada en la razón práctica. En la peculiar mezcla de las filosofías morales de Rawls y Habermas que se fue convirtiendo en otra secundaria forma de canon de la filosofía española, la teoría del conocimiento quedaba también fuera del horizonte, no tematizada. En el marco de la razón práctica, parecía pensarse, la doxología es suficiente para toda la normatividad que necesita la moral. Ya en los años posteriores a la transición democrática, la década de los ochenta, en el marco de la filosofía continental, que en España había tenido una especial querencia por una cierta lectura de Nietzsche, la teoría del conocimiento y la epistemología (como reflexión específica sobre el conocimiento científico) quedaron ya hundidas en la nueva marea posmoderna que tuvo una de sus manifestaciones en la popular obra de Rorty *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, una obra que, como es sabido, declaraba la empresa epistemológica como parte de un pasado bien perdido.

No obstante la carencia de una literatura especializada en temas estrictamente relativos a la teoría del conocimiento, la filosofía contemporánea española no ha estado completamente ayuna de debates epistemológicos. Esto es, la filosofía del conocimiento no estuvo ausente, se desarrolló notoriamente pero en términos de una reflexión limitada a la temática de la filosofía de la ciencia. Racionalidad y realismo, como veremos, dos temas con un núcleo formado por muchos

elementos epistemológicos, han perfilado las controversias de más de una generación de filósofos españoles. Su carácter oblicuo, sin embargo, se origina en un postulado aceptado casi universalmente como válido por las partes en conflicto. Se trata del postulado de *reducción de la epistemología a la filosofía de la ciencia*. El postulado discurre de esta forma:

1. La forma paradigmática de *conocimiento* es el *conocimiento científico*.
2. El conocimiento científico se define por el método científico.
3. En consecuencia, la forma paradigmática de conocimiento está definida por el método científico.

Este postulado, que compartieron tanto los críticos desde el marxismo como los críticos desde el positivismo y mezclas variadas, es en puridad él mismo una tesis epistemológica. Una tesis que puede calificarse como *metodismo*, que vendría a afirmar que conocimiento es la creencia producida por un método correcto, subordinando la aclaración de «válido» al método preferido por cada una de las partes: dialéctica o ciencias «duras».

El por qué el metodismo haya sido la epistemología predominante en la filosofía española tiene una explicación contextual en las condiciones particulares a las que aludimos en esta primera observación histórica. El metodismo es una actitud austera (también en filosofía) que trata de establecer controles muy rigurosos para admitir algo como conocimiento. Es una actitud también, y quizá a causa de lo anterior, militante: trata al adversario como alguien corrompido por los malos hábitos (cognitivos) y muestra o trata de mostrar que sus demandas de conocimiento están muy lejos de cumplirse. En una universidad sin maestros, como fue la universidad española, estas actitudes fueron la forma más eficaz de crítica contra la academia dominante. El devenir de la filosofía, por otro lado, tuvo una trayectoria muy dependiente de los avatares de los proyectos de traducciones llevados a cabo por editoriales ligadas de una forma u otra a las corrientes positivistas o marxistas. Estos proyectos deben considerarse ellos mismos como proyectos intelectuales que influyeron considerablemente en las direcciones que siguió la filosofía. Es más, muchas veces estaban inspirados por filósofos con una agenda propia de divulgación o directamente traducidos por ellos. Víctor Sánchez de Zavala y Manuel Sacristán, por ejemplo, desarrollaron una parte de su vida intelectual como traductores, un camino que sería después muy transitado en la iniciación filosófica. Así, Popper, Ayer, Nagel, Hempel, Bunge se convirtieron en los filósofos que sustituyeron en

versión española la falta de maestros en versión original. La epistemología operaba aquí como *ancilla* de una discusión que se suponía de una importancia superior al viejo problema de si estamos justificados en la creencia del mundo externo. La sombra de Popper oscureció toda cuestión que pudiese ser tildada de metafísica en un sentido metodista del adjetivo. Las discusiones epistemológicas admisibles eran aquellas que podían contextualizarse en las controversias científicas, como fue el caso del realismo o la racionalidad del cambio científico. Para establecer una cota de esta tradición deberíamos referirnos a la historia de editoriales como *Tecnos*, *Ariel*, *Crítica*, pero sobre todo a la historia de la revista *Theoria*, publicada por primera vez en la década de los cincuenta, y signo de un renacimiento filosófico en los años más oscuros, prohibida muy pronto por exilio de Miguel Sánchez Mazas, su promotor, y renovada a su vuelta del exilio en San Sebastián ya en los años ochenta.

El segundo hecho relevante en esta aproximación a la idiosincrasia de la epistemología en España es la irrupción de una forma de filosofía orientada por la lógica y la filosofía del lenguaje, representada fundamentalmente por el grupo de autores alrededor de la revista *Teorema* inspirada y dirigida por Manuel Garrido. Esta segunda línea se movió en el marco de lo que fue una particular versión del giro lingüístico en la Península. Inspiraba un cierto estilo de buscar el núcleo de la filosofía en la filosofía del lenguaje y, a su vez, situar el núcleo de la filosofía del lenguaje en la semántica formal. Coincidía esta línea, claro, con una forma estándar de la filosofía analítica basada en el postulado de que los problemas filosóficos son esencialmente problemas lingüísticos. Revisando la historia de ambas revistas, apenas encontramos artículos que tratasen temas alrededor del concepto de conocimiento, de la naturaleza de la justificación, de las fuentes de conocimiento, etc. Sorprende el que no llegase siquiera a hacerse referencia al análisis de «S sabe que P», como fue tan habitual en los años sesenta y setenta, aunque Jesús Mosterín aportó, como excepción, un ejemplo de análisis lingüístico en el que sostuvo la relevancia filosófica de la diferencia en español de los usos de «saber» y «conocer»: «usaremos el verbo 'conocer' —sostiene Mosterín— con su significado primario, según el cual conocer algo o a alguien equivale a tener con ese algo o alguien una familiaridad obtenida a través de la experiencia directa con el contacto» (Mosterín, 1978, 146)[11]. En to-

11. Ya más recientemente Quesada (1998, cap. 1.3) se hace eco de aquella discusión uniendo también los matices del castellano con el análisis russelliano de la diferencia entre conocimiento por descripción y conocimiento por familiaridad.

dos los casos, esta clásica problemática de la teoría del conocimiento contemporánea, fue siempre tratada en el marco de las dos corrientes anteriores: por ejemplo, en la discusión sobre el realismo de las teorías no podían obviarse las cuestiones de justificación empírica. Un indicador fiable de esta falta de sintonía es la escasez o ausencia de referencias al problema planteado por Gettier, punto de partida de la teoría del conocimiento contemporánea.

Hay algunos factores institucionales que ayudan también a explicar la debilidad de la teoría del conocimiento en España. En la transición española la universidad se reorganizó en lo que se llamaron áreas de conocimiento, que en filosofía combinaban algunos criterios taxonómicos cercanos a la famosa clasificación de los animales de Borges. Se crearon las áreas de Filosofía, Lógica y Filosofía del Lenguaje, Filosofía Moral y Política y Estética. Las viejas, o no, clasificaciones como Metafísica, Gnoseología, etc., quedaban de un lado u otro de las nuevas fronteras y, en este caso, la Teoría del Conocimiento —aun la epistemología— quedó más o menos en un terreno de nadie en donde no pudo desarrollarse una tradición académica particular. A veces se trataba como una rama especial de la historia de la filosofía, a veces como un apéndice a la filosofía del lenguaje o de la ciencia. No hay que despreciar tampoco la importancia que tuvo en la España de los años ochenta la estigmatización contra la epistemología que significó la entonces llamada postmodernidad, y en particular la importancia que tuvo en la Península la obra de Rorty *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, que si en las áreas anglosajonas significaba una protesta contra el peso abrumador de la teoría del conocimiento y de la epistemología, aquí fue simplemente entendido como confirmación de la originalidad y acierto de las derivas locales de la filosofía.

Ninguno de estos hechos significa un desdoro para la filosofía española contemporánea. Fueron tiempos pioneros de volver a poner en cultivo un erial en donde las tareas que parecieron más urgentes tenían los gruesos trazos de la metodología. En tres décadas, desde los años cincuenta, la filosofía española logró armonizar sus proyectos y nivel con el de los países latinoamericanos y, a diferencia de varios países europeos, desarrolló una saludable apertura a casi todas las corrientes filosóficas en un insólito ejercicio de tolerancia filosófica. Quizá a veces se encuentra el remedio en el mal. Una de las características más interesantes de la epistemología actual es su independencia al menos parcial de los cánones y jergas excesivamente especializadas.

Al final de la década de los setenta, ya en la España en transición, los problemas de teoría del conocimiento más genuinos comienzan a entrar en la discusión filosófica por nuevos cauces. En primer lugar,

por la creciente conexión con las filosofías mexicana y argentina. Algunos congresos que comenzaron a realizarse en la Península en los años ochenta trajeron el contacto con autores como Luis Villoro, León Olivé, Eduardo Rabossi, Ezequiel de Olaso y, en lo que será una dirección importante en la siguiente historia de la teoría del conocimiento, Ernesto Sosa. Junto al contacto con la filosofía latinoamericana, que trajo una entrada de problemas relativos al conocimiento discutidos como tales, no solamente en el marco sesgado por los problemas particulares de las teorías científicas, el segundo proceso notorio en la filosofía española fue la creciente atención a temas que ocupaban la filosofía analítica más allá de los bordes de la filosofía del lenguaje. En particular, la filosofía del lenguaje y de las ciencias cognitivas. A finales de los años ochenta se crea una tradición de seminarios en los que se discuten las obras (y de ellas con sus autores) más significativas de esta tradición: Dennet, Fodor, Kim, Dretske, Millikan, Burge, etc., son autores tratados directamente y con ellos temas que pertenecen al canon de la epistemología contemporánea: la naturalización del conocimiento, la naturaleza del contenido, etc. Es en este contexto en el que comienza a crearse una tradición nueva que lleva desde la filosofía de las ciencias cognitivas a la discusión sobre el propio concepto de conocimiento. Es reseñable la creciente atención a la teoría del conocimiento y, en particular, al escepticismo que comenzó a prestarse en la Universidad de Valencia, en una cierta resonancia de la filosofía wittgensteiniana: Josep Corbí, Tobies Grimaltós, Carlos Moya, Josep Lluis Prades, Vicente Sanfélix (Marrades y Sánchez-Durá, eds., 1994). La deriva desde la filosofía de la mente y la filosofía del lenguaje hacia la teoría del conocimiento está representada por autores como Daniel Quesada o Manuel Pérez Otero. Ambos autores introducen ya un tratamiento analítico de los problemas del conocimiento en general. Otra línea es la creada por la influencia directa de Ernesto Sosa y con él de la corriente de la epistemología de virtudes: Fernando Broncano, Antonio Manuel Liz, Jesús Vega, Ángel García Rodríguez.

Tal vez sea menos interesante buscar aportaciones originales a la teoría del conocimiento contemporánea dentro de la filosofía española que dilucidar el papel que la epistemología ha jugado en las controversias que han ido marcando el discurrir de la filosofía española. Sin duda, por el carácter definitorio del momento, la más importante de estas controversias haya sido la discusión del concepto y alcance de la racionalidad, en la que varios trabajos de Javier Muguerza, Jesús Mosterín y Miguel Ángel Quintanilla ejercieron de postes referenciales de lo que fue muy probablemente un debate interno de la nueva filosofía española. Pedro Chacón ofreció en su día una inteli-

gente reconstrucción de aquella polémica a la que aún cabe referirse (Chacón, 1978). En varios escritos, Mosterín defiende una noción de racionalidad en la que se establece una escala de supuestos: la racionalidad práctica supone la racionalidad teórica; la racionalidad teórica, a su vez, supone la coherencia y consistencia lógicas y, en el plano material, la coherencia y consistencia con los conocimientos científicos. La norma básica la establece un postulado crítico que establece como condición general de racionalidad la disposición a revisar cualesquiera incoherencias que se detecten en las creencias, entre sí, con la ciencia o con la evidencia. Los varios artículos de Mosterín al respecto, recogidos en su *Racionalidad y acción humana* (1978) establecieron el canon de lo que podríamos calificar como la versión hispana del racionalismo crítico popperiano. Javier Muguerza respondió con un intercambio de escritos recogidos en *La razón sin esperanza* (Muguerza, 1977) en los que criticó el esencialismo que presuponía la prelación de la lógica y del conocimiento científico; una superioridad que involucraba confundir racionalidad con racionalidad occidental, dejando fuera de la racionalidad otras posibles actitudes. Defendió Muguerza una versión anticipada de lo que serían las formas situadas de racionalidad que habrían de extenderse en las siguientes dos décadas y el pluralismo defendido por la escuela mexicana. Desde un racionalismo crítico, en donde «crítico» significaba también en el contexto de la transición «próximo al marxismo», Quintanilla medió en la discusión haciéndose cargo de lo que estaba en juego, que no era otra cosa que la historicidad o no historicidad de las formas de racionalidad. Representaba Quintanilla la perspectiva desde un marxismo crítico que trataba de hacer compatible la historicidad con un apoyo a la asimetría de la ciencia con respecto a otras formas de racionalidad. Donde Mosterín situaba una normatividad sin reservas en la ciencia, Quintanilla vio «ejemplos» paradigmáticos de racionalidad que deberían ser seguidos más por una relación de emulación que de obediencia según reglas. La perspectiva crítica debería situarse en un plano más amplio en donde las luchas de clase no ejercerían una racionalidad diferente sino una relación de aplicación de los modelos respectivos de la ciencia y la tecnología. Sería la política algo así como «filosofía aplicada». Resulta interesante comprobar en esta controversia que la distinción entre creer y saber tenga menos importancia que la referencia al lugar normativo de la ciencia, algo que no pareció estar en cuestión salvo por las referencias que Muguerza aduce acerca de las «nuevas perspectivas» que se estaban comenzando a desarrollar en filosofía de la ciencia (Kuhn, Lakatos, etc.). Efectivamente, el racionalismo crítico de origen popperiano que tanta in-

fluencia tuvo en España soportaba una tensión nunca explícita entre su componente racionalista y su componente crítico: el racionalismo se manifestaba como una forma de cientificismo que se expresaba como un supuesto solamente criticable desde posiciones antiilustradas. Pero, curiosamente, la dimensión crítica del falsacionismo popperiano era difícilmente distinguible del escepticismo. El falibilismo que predicaba como posición epistemológica el falsacionismo popperiano era un supuesto solamente interesante por sus consecuencias metodológicas, la búsqueda de errores. Pero desde el punto de vista puramente epistemológico el falibilismo es solamente una tesis negativa: no que hay conocimiento infalible e irrevisable. Parecería que una posición tan cercana al escepticismo tendría que haber generado una controversia paralela sobre qué puede entenderse por falibilismo desde un punto de vista epistemológico que sea distinguible de una pura posición escéptica. La posición oficial popperiana es que solamente los errores enseñan, lo que traducido a términos epistemológicos, significa que la relación entre evidencia (positiva) y creencia verdadera es irrelevante, pues solamente cuenta la evidencia en contra. Feyerabend, como es conocido, había explotado esta veta escéptica del popperianismo, pero en España fue leído más bajo la categoría de irracionalismo que de escepticismo. Sorprendentemente, como en el caso del perro de los Baskerville, lo relevante es la falta de una discusión sobre qué significa epistemológicamente falibilismo.

La cercanía y casi implicación entre falibilismo en versión popperiana y escepticismo es muy clara en el caso de que, como ocurre en Popper, se sostenga simultáneamente una forma de realismo trascendental y de falsacionismo. Curiosamente tal cosa ocurre en Popper y también en alguien muy relacionado con él, de una enorme influencia en la filosofía de la ciencia en España: Mario Bunge. En ambos casos la realidad se postula como algo independiente de la mente, se postula también que las teorías científicas refieren a la realidad externa y cuando son verdaderas lo son respecto a la realidad independiente, pero, desde el punto de vista epistemológico sostienen que solo en la falsación chocamos (epistémicamente) con tal realidad. El problema se planteó con mayor gravedad hacia finales de los años setenta del pasado siglo cuando en España se extendió casi universalmente la concepción semántica de las teorías científicas, que sostiene que el contenido semántico de tales teorías es un conjunto de modelos del mundo. En particular, fue casi general la aceptación de la versión estructuralista de la concepción semántica, especialmente en el desarrollo que de ella hizo Ulises Moulines, quien habría de contribuir a crear un amplio grupo de seguidores en el área latinoameri-

cana. La controversia sobre el realismo de las teorías científicas tuvo una larga historia, pero en lo que a nuestro interés actual se refiere, tenía un interés particular por la derivación escéptica a la que nos referimos. Solamente había dos formas de evitar tal consecuencia poco notada en su momento aunque ya clara: o bien se abandonaba el realismo o bien se abandonaba el carácter trascendental. Jesús Mosterín adoptó la primera alternativa. En 1982, en una confrontación con Mario Bunge en un *workshop* organizado por Manuel Garrido en Denia (Alicante), leyó un trabajo titulado «El mundo se nos escapa entre las mallas de nuestras teorías», en donde elaboró una versión del argumento de la teoría de modelos que Hilary Putnam estaba ya popularizando en su teoría del realismo interno. Muchos filósofos de la ciencia españoles adoptaron en su momento alguna de las formas de realismo interno que, al implicar un concepto «epistémico» de verdad, evitaba la consecuencia escéptica del falsacionismo. Manuel Liz, Juan Vázquez, Jesús Zamora Bonilla, Andrés Rivadulla[12], entre otros, siguieron esta línea, particularmente en el caso de los dos últimos, muy próximos al popperianismo aunque ahora en una versión más o menos evidencialista del falsacionismo, que evitaba la no querida consecuencia escéptica. La otra alternativa que podría evitar el escepticismo era la naturalización de la epistemología en un sentido fiabilista. Esta línea fue defendida por Fernando Broncano en el Primer Simposio Hispano-Mexicano de Filosofía, celebrado en Salamanca en 1984 (Broncano, 1986). El naturalismo epistemológico, sin embargo, tardó aún en ser aceptado como una posibilidad. Habría que esperar a que la filosofía de la mente como filosofía de las ciencias cognitivas se extendiese por la Península, algo que comenzaría a ocurrir una década más tarde.

Breves consideraciones finales

La epistemología en España ha seguido un extraño curso, que si lo miramos con una distancia suficiente como para abarcar a los dos lados del Atlántico, no sería sino una manifestación de la voluntad de encontrar caminos propios y comunes en donde la cercanía de los asuntos del conocimiento y los de la práctica serían la marca principal de la filosofía en nuestra área cultural. Es difícil hacer pronósticos en el terreno de la filosofía pero cabría pensar en que el peso de las

12. Diéguez (1998) expone una buena topografía de las discusiones del momento. Se trata de una tesis doctoral que refleja bien el conjunto de autores de referencia en el debate del realismo.

tradiciones termina siendo mayor que el de las modas académicas, y que la trayectoria de la teoría del conocimiento como parte de una teoría de la experiencia humana y social será una de las características de esta rama filosófica.

3. CONCLUSIONES GENERALES

No viene mal recordar aquí que al inicio de nuestro trabajo expusimos unos criterios que delimitaron la especificidad del tema. Nuestro asunto fue la teoría del conocimiento en América Latina y España, y para trazar la línea que nos distancia de otras cuestiones filosóficas, tomamos una decisión; esto, claro, evidencia o si se prefiere es síntoma, de un problema. Existe de hecho una pluralidad de usos de los conceptos «teoría del conocimiento» y «epistemología». Este es un punto que compartimos hispanohablantes de una y otra orilla, y más aún, nos solidarizamos en esto con el resto del mundo filosófico. Y aunque no creemos en un lenguaje, o en un sistema conceptual que pretenda agotar la precisión de sus contenidos significativos —los conceptos mismos, entre otras cosas, tienen fuertes lazos con su historia y su tiempo— confiamos en versiones futuras algo más consensuadas. No está mal decir aquí que esta tarea pendiente nos implica y espera a todos y que ella no se tratará simplemente de elaborar un «diccionario» común. Habrá que revisar la historia de nuestras taxonomías al mismo tiempo que proyectar en ella nuestras nuevas concepciones.

Cabe decir también que esas nuevas concepciones ya han mostrado algo de su perfil en América Latina y España, esperamos haberlo dicho con claridad. Y si bien, como ya dijimos más arriba, es difícil hacer pronósticos, hay hechos alentadores. Uno de ellos, indispensable para el crecimiento científico e intelectual de una comunidad, es la tangible existencia de un diálogo que se extiende en uno y otro sentido y que incluye al resto del mundo; también la existencia concreta de la comunicación y la cooperación entre filósofos, a nivel individual, colectivo e institucional. En varios pasajes de nuestro trabajo, describiendo la historia de uno u otro lado, se repiten nombres de personas, de instituciones, se mencionan trabajos, discusiones, acuerdos y disidencias sobre libros o artículos que en muchos casos consideramos fundacionales.

Otro hecho destacable es el notorio ejercicio de una voluntad crítica claramente orientada. Los aportes más recientes a la teoría del conocimiento de habla hispana parecen estar poco dispuestos a evadir la

reflexión acerca de los fines y valores de la actividad cognoscitiva en general; más bien manifiestan sus inclinaciones en contrario, redefiniendo en el contexto de la tradición heredada al conocimiento mismo y recuperando las dimensiones éticas y políticas que le competen. Así, perfila su trayectoria abandonando viejas e inútiles dicotomías, rumbo a una concepción del ser humano más natural e integrada.

Esperamos que todo esto conduzca a un modo de hacer filosofía tal que nos permita recuperar la conexión vital con la vida, la cultura y los problemas de nuestra época. Una que, como ya dijimos, nos aleje del aislamiento y la incomprensión y nos ponga a trabajar en y por la generación de una auténtica comunidad filosófica vital.

BIBLIOGRAFÍA

Broncano, F. (1986), «*Natura parendo vincitur*. Comentarios a la guerra de Putnam contra el realismo y el naturalismo», en S. Álvarez, F. Broncano y M. Á. Quintanilla (eds.), *Filosofía e Historia de la Ciencia. Actas del I Simposio Hispano-Mexicano de Filosofía*, Salamanca, 49-70.

Cresto, E. (1997), «Naturalismo y escepticismo»: *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 31/33, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata.

Chacón, P. (1978) «En torno a la racionalidad (un debate en la filosofía española contemporánea)»: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, I, 333-354, en http://revistas.ucm.es/fsl/02112337/articulos/ASHF8080110333A.pdf.

De Olaso, E. (1963), *Los nombres de Unamuno*, Sudamericana, Buenos Aires.

De Olaso, E. (1975a), «El significado de la duda escéptica. Con un examen preliminar de las opiniones de G. W. Leibniz y de G. E. Moore»: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, I/1.

De Olaso, E. (1975b), «La historia del escepticismo moderno y el problema de los escepticismos»: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, VI/3, Buenos Aires.

De Olaso, E. (1977), «La crisis pirrónica de Hume»: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, III/2, Buenos Aires.

De Olaso, E. (1981a), *Escepticismo e Ilustración. La crisis pirrónica de Hume y Rousseau*, Universidad de Carabobo, Valencia (Venezuela).

De Olaso, E. (1981b), «Nota crítica sobre una refutación del escepticismo»: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, VII/3, Buenos Aires.

De Olaso, E. (1981c), «El ataque de Enesidemo a la razón y la defensa de Leibniz»: *Escritos de Filosofía*, 8, Buenos Aires.

De Olaso, E. (1984), «Leibniz y el escepticismo»: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, X/3.

De Olaso, E. (1992), «El escepticismo y los límites de la caridad»: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XVIII/2.

De Olaso, E. (1994), «Respuesta a Luis Villoro»: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XX/2.

De Olaso, E. (1998), «Zétesis», Manuscrito IX, 2 (Campinas Brasil): 7-32.

Di Gregori, M. C. (1997), «Reflexiones sobre escepticismo y relativismo»: *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 31/33, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata.

Diéguez, A. (1998), *Realismo científico. Una introducción al debate actual en la filosofía de la ciencia*, en http://padron.entretemas.com/OtrasSecc/Descargas/Realismo_Dieguez.pdf.

Garzón Valdés, E. y F. Salmerón (1993), *Epistemología y Cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México.

Hurtado, G. (2003), «¿Saber sin verdad? Objeciones a un argumento de Villoro»: *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 35/103, 121-134.

Hurtado, G. (2008), «Retratos de Luis Villoro»: *Revista de la Universidad de México* (nueva época: http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/49/hurtado/49hurtado.html).

Junqueira-Smith, P. (1996), «Terapia y vida común», en Ó. Nudler (comp.), *La racionalidad, su poder y sus límite*, Paidós. Buenos Aires.

Junqueira-Smith, P. (2000), *Ceticismo filosófico*, San Pablo, EPU.

Junqueira-Smith, P. (2005), «Judas y sospechas sobre 'Dudas y sospechas'», en L. E. Hoyos (ed.), *Relativismo y racionalidad*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Junqueira-Smith, P. (2007), «Do começo da filosofia e outros ensaios»: *Sképsis*, 1/1, 136-142.

Junqueira-Smith, P. (2010), «Tipos y uso de argumentos escépticos en Hume»: *Revista de Filosofía*, XXII/2, 231-257.

Klimovsky, G. (1994), *Las desventuras del conocimiento científico. Una introducción a la epistemología*, A-Z editora, Buenos Aires, 27.

Liz, A. M. y J. Vázquez (1996), «La tradición analítica: un callejón con salida»: *Laguna*, 3, 145-157.

López Arnal, S., http://www.rebelion.org/noticia.php?id=44572 (Sacristán sobre la crítica y el desarrollo del conocimiento I y II).

Marcondes, D. (2007a), «Juízo, suspensao do juízo e filosofia cética»: *Sképsis*, I/1.

Marcondes, D. (2007b), «O Argumento do conhecimiento do Criador como argumento cético»: *Sképsis*, I/2.

Marrades, J. y N. Sánchez Durá (eds.) (1994), *Mirar con cuidado. Filosofía y escepticismo*, Pre-Textos, Valencia.

Mosterín, J. (1973), «El concepto de racionalidad»: *Teorema*, III, 455-479.

Mosterín, J. (1978), «Creer y saber»: *Diánoia* 24, 128-54, 146.

Moulines, U. C. (1993), «Platonismo *vs.* relativismo en la teoría del saber», en E. Garzón Valdés y F. Salmerón, *Epistemología y Cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México.

Muguerza, J. (1977), *La razón sin esperanza*, Taurus, Madrid, 1977 (reed. Plaza y Valdés, Madrid, 2010).

Muguerza, J. (comp.), (1981), *La concepción analítica de la filosofía*, versión esp. de A. Deaño, J. C. García Bermejo, J. Muguerza, M. Sacristán, V. Sánchez de Zavala, C. Solís y J. L. Zofío, Alianza, Madrid.

Olivé, L. (1984a), «Villoro: sobre verdad, objetividad y saber»: *Crítica*, XVI/48.

Olivé, L. (1984b), «Sobre el realismo convergente»: *Crítica*, XVI/48.

Olivé, L. (1993), «Sobre verdad y realismo», en E. Garzón Valdés y F. Salmerón, *Epistemología y Cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México.

Peña, L. (1987), «La concepción de Javier Muguerza sobre la filosofía analítica», en http://lp.jurid.net/articles/sigloXX/muguerza.pdf (leído en enero de 2011).
Pereda, C. (1993), «Del saber y de la servidumbre», en E. Garzón Valdés y F. Salmerón (eds.), *Epistemología y Cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México.
Pérez Ransanz, A. R. (1993), «El realismo de Villoro», en E. Garzón Valdés y F. Salmerón, *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México.
Porchat Pereira, O. (1986), *Saber Comum e Ceticismo*, IX/1, 143-59 (manuscrito).
Porchat Pereira, O. (1993a), «Ceticismo e Argumentação»: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XIX/2, 213-244, Buenos Aires.
Porchat Pereira, O. (1993b), *Vida comum e ceticismo*, Brasiliense, São Paulo.
Porchat Pereira, O. (1995), «Verdade e Realismo, Ceticismo»: *Revista Discurso* (São Paulo).
Porchat Pereira, O. (1996a), «O Ceticismo Pirrónico e Os Problemas filosófos»: *Cuadernos de História e Filosofia da Ciencia* (Campinas).
Porchat Pereira, O. (1996b), «Verdad, realismo y racionalidad escéptica», en Ó. Nudler (comp.), *La racionalidad, su poder y sus límites*, Paidós, Buenos Aires.
Porchat Pereira, O. (2000), «Ainda é Preciso Ser Cético». Conferencia inaugural do IX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, realizado em Pozos de Caldas, M.G., de 3 a 7 de outubro de 2000. http://praxis.univalle.edu.co/numeros/n13/oswaldo_porchat_pereira.pdf.
Porchat Pereira, O. (2007), *Rumo ao ceticismo*, EDUNESP, São Paulo.
Quesada, D. (1998), *Saber, opinión y ciencia*, Ariel, Barcelona.
Quintanilla, M. Á. (1981), *A favor de la Razón*, Taurus, Madrid.
Rorty, R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton.
Sobrevilla, D. (1994), «Situación y tareas actuales de la filosofía en América Latina», en http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/publicaciones/logos/1994_n1/situacion.htm
Vega, J. (2001), «Reglas, medios, habilidades. Debates en torno al análisis de 'S sabe cómo hacer X'»: *Crítica*, 33/98, 3-40.
Villoro, L. (1950), *Los grandes momentos del indigenismo en México*, El Colegio de México, México.
Villoro, L. (1982), *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI, México.
Villoro, L. (1985), *El concepto de ideología y otros ensayos*, FCE, México.
Villoro, L. (1993a), «Respuesta a discrepancias y diferencias», en E. Garzón Valdés y F. Salmerón (eds.), *Epistemología y Cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México.
Villoro, L. (1993b), «Por un concepto de conocimiento alternativo al escepticismo»: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XIX/2, 1.
Villoro, L. (1993c), «Una alternativa al escepticismo. Anotaciones»: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XIX/2.
Villoro, L. (1997), *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, FCE-El Colegio Nacional, México.

FILOSOFÍA DEL LENGUAJE Y DE LA MENTE EN IBEROAMÉRICA

Maite Ezcurdia

El siglo XX dio frutos importantes en diversas áreas de la filosofía. Quizás los ámbitos en que estos han sido más claros son los de la filosofía del lenguaje y filosofía de la mente. Si bien el interés por la filosofía del lenguaje y de la mente viene desde la Antigüedad[1], no fue sino hasta el siglo pasado que adquirió un lugar central en la filosofía. Es particularmente por la influencia de Frege, Russell y, posteriormente, de Austin y Wittgenstein, que cuestiones sobre el lenguaje adquieren importancia en la filosofía, especialmente en la tradición analítica[2]. El origen del interés en el lenguaje surge a través de un análisis lógico suyo y, durante un tiempo (1890-1940, aproximadamente), por el deseo de construir un lenguaje perfecto sin las ambigüedades e

1. En el *Cratilo*, por ejemplo, Platón se ocupa de la manera en que los nombres propios gramaticales refieren a un objeto. ¿Refieren o bien por una suerte de convención (o hábito) o bien por naturaleza, esto es, por una relación natural (mimética o de imitación) entre el nombre y su referente? En el *Parménides*, Platón menciona el problema presentado por los existenciales negativos verdaderos, como «Zeus no existe» o «Vulcano no existe». En cuanto a temas en filosofía de la mente, es bien conocido el dualismo de Platón, quien sostiene que el alma de los seres humanos puede existir sin el cuerpo y puede captar mejor las formas platónicas cuando ocurre sin el cuerpo que cuando ocurre con él.

2. Caracterizo a la filosofía analítica como la tradición filosófica que ve en sus orígenes a autores como Frege, Russell, Strawson, Moore, Austin y Ayer, y que se distingue por buscar argumentos y claridad conceptual y por un respeto por las ciencias naturales. Pensar en esta tradición filosófica como aquella en la que se lleva a cabo un análisis conceptual es errado, pues muchos de los que se ubican en esa tradición no realizan análisis conceptual y, aun aquellos que sí creen llevar esa tarea, no necesariamente están de acuerdo en cuál es la adecuada caracterización de ese análisis. (Una caracterización vieja del análisis conceptual es la dada por el atomismo lógico. Para una caracterización contemporánea de «análisis conceptual», véase Jackson, 1998, cap. 2).

imprecisiones del lenguaje natural. Más adelante en la década de los cuarenta y cincuenta, siguiendo al Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*, a Austin y Ryle, el enfoque cambiaría. No se intentaría desarrollar un lenguaje perfecto sino que se pensaría que el lenguaje ordinario contiene ya muchas distinciones sutiles y útiles que sirven para resolver o disolver los problemas filosóficos tradicionales. Tanta es la importancia del estudio del lenguaje que por algún tiempo, al menos en la tradición analítica, la filosofía en cualquiera de sus subdisciplinas consistía en filosofía del lenguaje. Por ejemplo, pensar en problemas en epistemología o en ética consistía en analizar los conceptos expresados por términos como «conocer» y «bueno», entre otros.

Hoy en día el esfuerzo por resolver o disolver los problemas filosóficos a través de un análisis de los conceptos expresados en el lenguaje ha decaído, pero no el interés por la filosofía del lenguaje. Los temas principales que la ocupan se enfocan en el lenguaje natural e incluyen (entre otros) preguntas como las siguientes: cuál es la manera en que se constituye el significado de las expresiones del lenguaje (¿es por una convención? ¿por su uso?); cuántos niveles de significado se necesitan postular para dar cuenta del lenguaje natural; en qué consiste la referencia y cómo se distinguen las expresiones referenciales (esto es, deícticos como «yo», «aquí», «esto», y nombres propios como «Vulcano», «Aristóteles») de otras expresiones; cómo funcionan los predicados y adjetivos[3]; en qué consiste la competencia semántica; cómo se conoce y adquiere el lenguaje (¿hay un conocimiento innato o se obtiene todo de la experiencia?); y cómo se explica la comunicación lingüística (¿se necesita de una teoría semántica y una pragmática?)[4]. El tratamiento que se hace de estas cuestiones varía desde un análisis puramente teórico y metodológico hasta discusiones empíricas que llevan a interacciones con lingüistas y psicólogos cognitivos[5].

El desarrollo de la filosofía de la mente contemporánea cobra importancia también dentro de la tradición analítica, pero es posterior

3. Por ejemplo, «ser delicioso» o «ser rico». Estos requieren un estándar de delicioso y de riqueza, respectivamente, para aplicarse con verdad. Hoy en día hay una importante discusión sobre el papel semántico de dichos estándares.

4. Hay otro tipo de preocupaciones que caen más bien dentro de la ontología y de las que no nos ocuparemos aquí, a saber, cómo es que el lenguaje muestra algo sobre la realidad.

5. Dos ejemplos son el de la comunicación y comprensión lingüística y el de la adquisición del lenguaje. En el primero intervienen filósofos como Jason Stanley, François Récanati y Ernest Lepore (entre muchos otros) y lingüistas como Dan Sperber y Robyn Carston, mientras que en el segundo intervienen filósofos como W. V. O. Quine, Hilary Putnam y Paul Pietroski, lingüistas como Noam Chomsky y Stephen Crain, y psicólogos cognitivos como Annette Karmiloff-Smith.

al de la filosofía del lenguaje. Si bien la filosofía del lenguaje contemporánea se inicia con Frege a finales del siglo XIX y cobra una importancia casi inmediata, la filosofía de la mente contemporánea tiene sus inicios en las teorías de datos sensoriales del siglo XX de Ayer y más adelante en las teorías disposicionales de la mente como la de Ryle. El impulso mayor lo recibe de las ciencias cognitivas en la década de los sesenta, exhibiendo cada vez un mayor acercamiento a estas ciencias y a su evidencia. Tanto así que teorías propuestas por filósofos a veces son retomadas y discutidas por psicólogos cognitivos, y viceversa.

Los problemas tradicionales en filosofía de la mente pueden dividirse en epistemológicos y metafísicos. Uno de los problemas metafísicos centrales es el de la relación mente-cuerpo, esto es, de cómo es que estados, sucesos y procesos mentales se relacionan con estados neurofisiológicos y, en general, con el cuerpo humano. Las respuestas que se han ofrecido a lo largo de la historia han sido de diversa índole: desde proponer un dualismo de sustancias entre la mente y el cuerpo hasta proponer una reducción de lo mental a lo físico. Para poder evaluar el éxito de cualquier propuesta en este sentido, se debe indagar la naturaleza de diversos estados mentales: las creencias, los deseos, las intenciones, percepciones, sensaciones, etc. Analizar estos estados y rasgos suyos particulares, como su intencionalidad y su fenomenología, son otros de los temas metafísicos en filosofía de la mente. Entre los problemas epistemológicos más importantes está la explicación del conocimiento de las mentes de otros y del conocimiento de primera persona o autoconocimiento. Influida por las ciencias cognitivas, la filosofía de la mente hoy en día incluye preguntas sobre el tipo de explicaciones que se dan en psicología, las representaciones mentales y la organización de la mente humana, entre otros.

Alguien podría pensar que dados los diferentes temas e intereses de las dos áreas de la filosofía que aquí nos ocupan, no deberían considerarse en un mismo ensayo. Si bien hay algo de razón en esto, también es cierto que las dos áreas han tenido gran interacción. En un principio, por ejemplo, no se creía que se podía acceder a un estudio filosófico y científico de la mente y de cómo se encuentran en ella organizados los pensamientos sin considerar el lenguaje. Estudiar el lenguaje llevaba a la estructura de los pensamientos y su organización en la mente humana. Esta idea se fue abandonando a lo largo de la década de los setenta y ochenta para dar lugar a una filosofía de la mente independiente y vinculada más con las ciencias cognitivas. Del otro lado de la moneda, hay quienes creen que algunos temas de la filosofía del lenguaje solo se pueden estudiar desde una teoría sobre ciertos estados mentales. Hay filósofos que piensan que

el significado de nuestras emisiones lingüísticas está dado por nuestras intenciones, y hay otros que creen que explicar el lenguaje natural requiere explicar nuestra competencia lingüística en términos de una facultad mental. En todo caso, hay muchos temas en los que la filosofía del lenguaje y la filosofía de la mente coinciden. Es por esto que hay cierta naturalidad en considerar ambas áreas de la filosofía en un solo trabajo.

Aunque la presencia de la filosofía del lenguaje y de la mente en Iberoamérica sea muy posterior al caso mundial que hemos estado describiendo, el patrón de su desarrollo es semejante. En la mayoría, sino es que en todos, de los países iberoamericanos, el estudio filosófico del lenguaje antecede al de la mente. Y al menos en países como Argentina, Brasil, Chile, España y Perú, el interés por el estudio del lenguaje surge a partir de un interés por la lógica formal, un interés por realizar análisis lógicos. En esto, el desarrollo iberoamericano es semejante al caso mundial. Sin embargo, hay tres aspectos en los que se distingue. En primer lugar, en los países en los que surge la filosofía del lenguaje a partir de la lógica, el interés por la lógica va acompañado típicamente de un interés en la filosofía de la ciencia. En segundo lugar, en el caso de España el interés por el lenguaje surge en ciertas regiones a partir de un interés en la lingüística. En tercer lugar, en el caso de México la filosofía del lenguaje surge en un ámbito inesperado, a saber, el de la fenomenología. El primer trabajo original (esto es, no una mera traducción o exégesis de la posición de autores) en filosofía del lenguaje en Iberoamérica se da en México y proviene de la tradición fenomenológica.

En las páginas que siguen examinaré el origen y desarrollo de la filosofía del lenguaje y de la mente en Iberoamérica; y aunque me concentraré en la tradición analítica simplemente porque es la que mayores frutos ha dado en estas áreas, consideraré casos destacados en otras tradiciones filosóficas. El panorama que ofreceré sigue, en primer término, un orden cronológico y, en segundo, un orden geográfico[6]. El orden cronológico tomará en cuenta no la generación a la que pertenezcan los autores sino la época en que su producción filo-

6. Hay publicaciones recientes que ofrecen panoramas históricos de la filosofía analítica en Iberoamérica y Latinoamérica. Estos esfuerzos cubren parte de nuestro territorio, pero no todo (no cubren a autores no analíticos), y cubren territorio que aquí no se tocará (por ejemplo, en las áreas de epistemología, metafísica, filosofía de la ciencia, etc.). Para panoramas generales del desarrollo de la filosofía analítica en Latinoamérica véase Fernández y Valdés (2009), Gracia *et al.* (1984), Ortiz y Pérez (2010) y Salmerón (1984). Para el caso específico de México véase Hurtado (2007, 177-224). Una colección utilísima sobre el desarrollo de la filosofía en España y en Hispanoamé-

sófica en estas áreas sea más prominente. Si bien lo más deseable hubiese sido realizar análisis críticos de muchas de las ideas y argumentos de los autores, dados los límites de extensión, esto no se podrá hacer. Sin embargo, en homenaje a los pensadores iberoamericanos que iniciaron las líneas de investigación en estas áreas, entraré en cierto detalle en sus ideas y haré algunas críticas.

Divido las épocas del desarrollo de la filosofía del lenguaje y de la mente en Iberoamérica en tres. La primera son los inicios y van desde 1960 a 1969. En esta época encontramos a un mínimo de autores (cuatro en total) pero solo en filosofía del lenguaje. La segunda época es la de maduración (1970-1986), donde se ve un movimiento de la filosofía del lenguaje hacia la filosofía de la mente de varios autores, y hay una diseminación de la filosofía del lenguaje y de la mente en diversos países. En Argentina, Brasil, España y México, hay gran actividad en estas áreas, y en Colombia, Costa Rica, Perú, Portugal y Venezuela se comienza a trabajar en ellas. Finalmente, el periodo de consolidación (1987-2000) es cuando se expande aún más el trabajo filosófico en estas áreas, y cuando se incrementa de forma importante el número de filósofos del lenguaje y de la mente especialmente en Argentina, Brasil, Colombia, España, México y Portugal.

Tendré tres restricciones en este trabajo. La primera será considerar únicamente a aquellos autores cuya producción sea en estas áreas pero que no vean en la filosofía del lenguaje solo un modo de resolver todos los problemas filosóficos o quienes solo usen herramientas de filosofía del lenguaje o de la mente para tratar temas en otras áreas. Esto simplemente porque nos llevaría a áreas distintas del objetivo de este artículo y porque creo que cuando los esfuerzos sean destacados serán tomados en cuenta por otros artículos en esta colección. La segunda restricción es considerar a autores iberoamericanos independientemente de si laboran o no en Iberoamérica y autores no iberoamericanos que laboren o hayan laborado un tiempo considerable en Iberoamérica. La tercera restricción es que dichos autores hayan publicado trabajos originales en el siglo XX[7]. Las restricciones dejarán fuera a los que solo fueron traductores y aquellos que comenzaron a publicar en la primera década del siglo XXI[8].

rica es Garrido *et al.* (2009), véase especialmente el artículo Valdés (2009) ahí contenido para el desarrollo de la filosofía analítica en España.

7. Mencionaré a algunos autores del siglo XXI como ilustración de la situación actual, aunque no diré mucho sobre su obra. Al hablar de la situación actual me refiero a la fecha de la última actualización del artículo, a saber, el año 2012.

8. Aunque mi esfuerzo es exhaustivo, no dudo de que hay alguna omisión dado el terreno que se tiene que cubrir. Desde ya, ofrezco una disculpa por ello.

1. PREPARANDO EL TERRENO: 1929 A 1959

Es innegable que la tradición filosófica analítica ocupa un lugar central y dominante tanto en la filosofía del lenguaje como en la filosofía de la mente. Dicha tradición se inicia con los escritos de Frege y Russell. En la década de los veinte y treinta del siglo XX, ingresa en el ámbito iberoamericano por vía de España de tres maneras: con la publicación en *Revista de Occidente* de trabajos de Russell en metafísica y filosofía de la ciencia y de Reichenbach en filosofía de la ciencia; con la traducción del libro de *Los problemas de la filosofía* de Russell por Joaquín Xirau en 1929; y con un libro de Juan David García Bacca sobre lógica y sus aplicaciones en filosofía y matemática en 1934[9]. Este ingreso es solo tentativo y no se registra en España la presencia de esta tradición sino hasta mediados de la década de los cincuenta. El interés dominante en esa década lo constituyen la lógica y la filosofía de la ciencia, aunque aparecen traducciones del *Tractatus* de Wittgenstein (*Revista de Occidente*). Por ejemplo, la revista *Theoria* en su primera época (1952-1955) —que se anuncia como ocupándose principalmente por temas en lógica, epistemología e historia y filosofía de la ciencia— publica en gran medida artículos en la tradición analítica y muchos dentro del positivismo lógico pero ninguno en filosofía de la mente. En esa época, *Theoria* solo publica una pequeña nota sin argumentos o evidencia de Víctor Sánchez de Zavala sobre las funciones del lenguaje, una nota que dada su extensión y carácter no puede considerarse un trabajo filosófico[10] [11]. La publicación de

9. Como señala L. M. Valdés (2009), en sus trabajos García Bacca establece una relación entre lógica y fenomenología. Establecer vínculos entre ámbitos más propiamente analíticos y la fenomenología se da también en México con Alejandro Rossi. Como discípulo de Gaos, Rossi inicia publicando trabajos en fenomenología, pero pronto cambia a la filosofía analítica. Valdés sugiere que José Gaos introduce en México la filosofía analítica (Valdés, 2009, 859 n. 12), pero esto es incorrecto. Si bien Gaos pudo haber iniciado lecturas de los filósofos analíticos en conjunto con otros, no fue él sino sus discípulos, en particular, Alejandro Rossi, Emilio Uranga y Luis Villoro, quienes introdujeron la filosofía analítica en ese país. (Véase Hurtado, 2007, 185, n. 7 y 187, n. 14; Rossi, 1978/1997, 94-96).

10. Véase Sánchez de Zavala (1955). No se quiere decir aquí que este autor no haya realizado trabajo filosófico, sino solo que esta temprana nota no constituye dicho trabajo. Este vendría mucho después. Dado que la producción filosófica y lingüística principal de Sánchez de Zavala se da a partir de los setenta hablaremos de él durante el periodo de maduración (véase la tercera sección).

11. *Theoria* publica artículos filosóficos desde perspectivas distintas a la analítica y al positivismo lógico, por ejemplo, la fenomenológica. El contenido de los números de *Theoria* en la primera época es muy heterogéneo. Contiene artículos sobre metafísica, literatura, matemáticas, historia de la ciencia y del desarrollo tecnológico, epistemología, lógica y filosofía de la ciencia, aunque predominan estas cuatro últimas.

trabajos sobre el lenguaje en España no se daría sino hasta la década de los setenta. Antes de esto, sin embargo, aparecerían en Argentina y México libros y artículos sobre el lenguaje, tanto fuera como dentro de la tradición analítica.

En Argentina, Brasil, Chile, México y Perú surge, como en España, un interés por la lógica y la filosofía de la ciencia y, muy particularmente, por el positivismo lógico; en Argentina, Brasil y Perú en los años cuarenta mientras que en México y Chile en los cincuenta. En Brasil surge el interés por la filosofía analítica y, en particular, por la lógica, un poco antes que en Perú y Argentina. En 1940, Ferreira da Silva publica un libro sobre los fundamentos de la lógica matemática, y a principios de la década de los cuarenta Quine imparte un curso en la Universidad de São Paulo, a partir del cual se publica un libro suyo inédito en portugués sobre lógica (Ferreira da Silva, 1940). La tradición analítica aquí tiene como origen estudios sobre lógica y filosofía de la ciencia, siendo sus principales impulsores Newton da Costa, João Paulo Monteiro y Oswaldo Porchat. Sin embargo, el estudio sobre el lenguaje es más tardío en Brasil que en Argentina y México, y se da solo a partir de la década de los setenta.

Francisco Miró Quesada de Perú publica en 1946 el segundo libro sobre lógica en Iberoamérica, y funda en la década de los setenta con Alberto Cordero (hoy afincado en Nueva York) un programa en filosofía de la ciencia. Sin embargo, ni los intereses de Miró Quesada ni los de Cordero incluyen las áreas que nos ocupan en este artículo ni se da en Perú ningún interés por ellas sino hasta finales de la década de los ochenta, y aun así el interés que se da es limitado. Algo semejante ocurre en Chile. En 1955 Juan Rivano introduce la lógica simbólica y el alemán Gerold Stahl basado en Chile la cultiva a lo largo de la década de los sesenta[12]. Aunque en la década de los setenta se observan un par de esfuerzos por publicar algo en filosofía del lenguaje, no es sino hasta la década de los noventa cuando surge mayor interés filosófico en el lenguaje y la mente.

En Argentina, Gregorio Klimovsky y Mario Bunge de la Universidad de Buenos Aires fueron claves en el estudio de la lógica y de la ciencia, y en la introducción de la filosofía analítica. *Minerva. Revista continental de filosofía*, fundada por Mario Bunge, se publica de 1944 a 1945 en Argentina con un contenido heterogéneo. Algunos artículos en ella discuten el positivismo lógico, pero ninguno versa sobre el lenguaje o la mente. No es sino hasta 1964 cuando apa-

12. Stahl escribió un artículo sobre la filosofía del lenguaje en la década de los setenta por lo cual hablamos de él abajo, en la sección 3.

rece el libro *Formas lógicas, realidad y significado* de Thomas Moro Simpson cuando en ese país se comienzan a publicar trabajos en filosofía del lenguaje. Sin embargo, como bien relata Klimovsky en el Prólogo a dicho libro, desde 1944 se habían impartido cursos de lógica matemática y de filosofía analítica en la Universidad de Buenos Aires. No obstante la innegable importancia del libro de Simpson (sobre el cual hablaremos en la siguiente sección) no constituye la primera publicación iberoamericana en filosofía del lenguaje[13].

En México, en la década de los cincuenta se comienzan a leer artículos de los positivistas lógicos y de la filosofía analítica de manera aislada, siendo uno de sus estudiosos César Nicolás Molina Flores quien la defiende en su libro *Matemática y filosofía* (1954). Sin embargo, es en el Centro de Estudios Filosóficos (hoy en día el Instituto de Investigaciones Filosóficas) de la Universidad Nacional Autónoma de México que comienza a surgir un interés más grupal en estas tradiciones. A finales de la década de los cincuenta y a principios de los sesenta, dicho centro publica traducciones de obras de Moore y Carnap. En la revista *Diánoia*, fundada en 1955 y entonces como ahora una revista sin un enfoque filosófico particular, se incluyen desde su inicio reseñas de libros del Círculo de Viena y se publican artículos de diversos autores mexicanos e hispanoamericanos cuya influencia de la filosofía analítica y del positivismo lógico es clara. El interés principal en esos momentos es en lógica y en filosofía de la ciencia más que en filosofía del lenguaje o de la mente[14]. Pero no es a partir de este interés que proviene la primera publicación en filosofía del lenguaje.

2. LOS INICIOS: EL LENGUAJE (1960 A 1969)

Ya hemos dicho que en 1955, Víctor Sánchez de Zavala publica una pequeña nota sobre el lenguaje en la revista española *Theoria* (primera época), pero que esta no constituye un artículo propiamente

13. En Argentina, además, surge interés por la filosofía analítica desde la filosofía del derecho, pero este es posterior y se da en la década de los sesenta. Admitiendo el análisis y reconstrucción de Hurtado (2007) sobre la filosofía de García Máynez durante las décadas de los cincuenta y sesenta, podemos decir que en México también la filosofía del derecho es analítica.

14. Alrededor de esa época ingresa a dicho centro Robert S. Hartmann, quien dio a conocer mucha de la filosofía moral en la tradición analítica. En *Diánoia*, además, se publican artículos sobre lógica y reseñas de libros de los positivistas lógicos. A finales de los cincuenta en la misma revista se publican artículos de lógica de filósofos iberoamericanos como Juan David García Bacca y Héctor-Neri Castañeda.

filosófico. Sin embargo, en 1963 se publica por primera vez en Iberoamérica un artículo filosófico sobre el lenguaje en la tradición analítica. Este es el artículo de Alejandro Rossi (filósofo mexicano de origen italiano y venezolano) sobre el argumento del lenguaje privado (Rossi, 1963). En él, Rossi ofrece una interpretación de dicho argumento, argumento cuya discusión estaba en boga en aquella época y que hoy en día sigue siendo discutido. En la misma época, el guatemalteco e internacionalmente reconocido filósofo Héctor-Neri Castañeda (sobre quien hablaremos hacia el final de esta sección) publica dos artículos en inglés sobre el mismo argumento (1963 y 1967a).

A diferencia de Simpson en Argentina que había sido estudiante de Klimovsky y provenía, por tanto, del estudio de la lógica y la filosofía de la ciencia, Rossi tiene orígenes intelectuales en la fenomenología y en la filosofía de Hegel. En 1959 y en 1960, publica en *Diánoia* artículos principalmente exegéticos sobre Hegel y Husserl[15], probablemente bajo la influencia intelectual de José Gaos. El cambio en Rossi comienza a gestarse a finales de la década de los cincuenta y se consolida con la estancia que hiciera en la Universidad de Oxford en 1961. A pesar de esto, la primera obra original y propositiva en Iberoamérica en filosofía del lenguaje no es la de Rossi, sino la de su maestro José Gaos, y no es dentro de la tradición analítica, sino dentro de la tradición fenomenológica.

José Gaos (1900-1969), filósofo español naturalizado mexicano, quien había salido de España tras la Guerra Civil, presenta un sistema filosófico del funcionamiento del lenguaje[16]. Siguiendo pautas fenomenológicas, desarrolla y escribe en 1960 una teoría del funcionamiento del lenguaje que se imparte como un curso de filosofía de la filosofía y que se publica en 1962[17]. En sus escritos se aprecia no

15. Si bien el artículo sobre Husserl (Rossi, 1960) es acerca de su filosofía del lenguaje, es un artículo principalmente exegético, por lo cual no lo tomo como un artículo que inicia el pensamiento sobre el lenguaje en Iberoamérica. Su artículo sobre el argumento del lenguaje privado en Wittgenstein es, en cambio, más crítico y puede tomarse como un artículo que comienza a marcar una actitud más crítica y propositiva.

16. En 1957 se publica *Metafísica de la expresión* de Eduardo Nicol (filósofo español naturalizado mexicano, 1907-1990), en la cual se tocan cuestiones sobre sistemas simbólicos como el lenguaje. Sin embargo, el interés principal de la obra no es el lenguaje natural sino las diferentes formas de expresión simbólica sin una atención especial o sistemática al caso del lenguaje. Es por ello que no la tomo como la primera obra sobre el lenguaje natural. (Para quien esté interesado, el capítulo once propone los rasgos de los sistemas simbólicos en general y menciona algunas cuestiones sobre el lenguaje natural).

17. Cuando Gaos escribe la teoría del lenguaje se había distanciado en cierta medida de la fenomenología, habiendo pasado por el existencialismo y el historicismo.

solo la influencia de Husserl sino la lectura de uno que otro filósofo analítico, y muestra rasgos similares al atomismo lógico. Al igual que algunos filósofos analíticos de la primera mitad del siglo veinte, Gaos considera que el análisis del lenguaje tiene un papel central en la filosofía y que es imposible realizar un análisis del pensamiento o del mundo sin un análisis del lenguaje[18].

Estos tres ámbitos se encuentran relacionados entre sí y exhiben paralelismos, de suerte que la estructura del lenguaje refleja la del pensamiento y la de los objetos. A la relación entre una expresión lingüística y el concepto (mental o del pensamiento) correspondiente le llama Gaos «notificación», a la relación entre un concepto y un objeto «objetivación»[19], y a la relación entre una expresión y su referente «designación». Finalmente, Gaos llama «significación» a la relación entre una expresión y ciertos estados mentales o epistémicos, por ejemplo, la relación entre una oración afirmativa y el grado de certeza o la ecuanimidad de un hablante ante lo que dice la oración, aquella entre una oración interrogativa y la duda, y aquella entre una oración exclamativa y la admiración, la tristeza o alegría. Gaos sostiene, además, ideas muy semejantes a las de Frege. Estas son *i*) la primacía y compleción de la oración sobre las palabras; *ii*) la composicionalidad del lenguaje; y *iii*) la necesaria mediación de un concepto entre una expresión verbal y su designado.

(*i*) Las oraciones son completas en tanto que solo ellas tienen tres características: *a*) designan lo que él llama «un objeto total» integrado por dos objetos parciales que son el sujeto de una actividad y esa actividad; *b*) son el único tipo de expresión de la cual, en su versión declarativa, puede predicarse verdad; y *c*) son las únicas «significantes», esto es, las únicas que «significan» o expresan un estado mental o epistémico. La duda, la admiración, y demás, no pueden expresarse,

No obstante esto, su trabajo sobre el lenguaje no solo tiene influencias claramente fenomenológicas y, particularmente, de Husserl, sino que sigue un método fenomenológico. Para Gaos, la fenomenología requería una descripción y clasificación de lo que se presenta ante la conciencia, una descripción y clasificación que se da mediante el análisis del lenguaje y que revela cómo es el mundo designado por el lenguaje y el pensamiento. (Vale la pena advertir que aunque Gaos usa términos que Husserl usa para describir diferentes relaciones de una expresión verbal, no las usa en el mismo sentido. Para una explicación de esto y una reseña de Gaos, 1962, véase Villoro, 1964).

18. Ni el mundo ni los objetos que lo componen se entienden en Gaos como algo independiente del pensamiento sino como objetos *del* pensamiento.

19. Un ejemplo de cuando un concepto objetiva es el del concepto demostrativo «esta sala» (Gaos, 1962, 24-25). Un sujeto percibe una sala como indistinguible de otros elementos en la escena perceptual, y es enfocando la atención de cierta manera al pensar en ella con el concepto demostrativo «esta sala» que se objetiva esa sala.

según Gaos, solo con una palabra[20]. Luego, las oraciones son completas en un sentido en que las palabras no lo son y, si bien el discurso exhibe la propiedad (*c*), para Gaos la noción de discurso es poco rigurosa, designando algo sin límites claros.

(*ii*) El lenguaje es composicional: lo que una oración expresa depende completamente de lo que las palabras contenidas en ella (unidades últimas de sentido) expresan y de su forma gramatical (Gaos, 1962, 44-46 y 196)

(*iii*) Si bien una expresión designa, solo lo hace por medio de un concepto mental notificado, esto es, por el concepto del pensamiento. No hay por ello nombres millianos, i.e. nombres que designen inmediata y directamente a objetos. Y no los hay, de acuerdo con Gaos, porque el hecho de que haya un concepto mediador es simplemente un dato psicológico y fenoménicamente contrastable, es algo evidente para cualquier pensador. Cuando pienso en Aristóteles al designarlo con «Aristóteles» hay simplemente un concepto que es del cual soy consciente[21].

Hay problemas y tensiones con estas tres afirmaciones. Respecto de (*iii*), el que una expresión siempre esté mediada por un concepto presenta problemas para la semántica de los nombres propios y de los deícticos dependiendo de cómo se conciba a este concepto. En el caso de los nombres no es nada claro para Gaos cuál es el concepto mediador. No es para él algo descriptivo, pero nunca aclara qué es. En el caso de los deícticos como «yo», «este» y «esta hoja», Gaos sí identifica los conceptos asociados con ellos. En el primer caso el concepto es el del sujeto de la expresión verbal en una situación, en el segundo el concepto involucra la relación de cercanía con el sujeto de la situación expresiva, y en el tercero hay un concepto complejo compuesto por dos: el que se corresponde con la relación de cercanía con el sujeto de la situación expresiva y el concepto «hoja». Ahora bien, si uno concibe a los mediadores entre una expresión y lo

20. Sobre (*a*), debe advertirse la diferencia entre Frege y Gaos: mientras que para Frege no todo lo que una expresión significativa del lenguaje designa es algo completo o un objeto, para Gaos lo designado sí es un objeto aunque no completo. Sobre (*b*), Gaos dice que las oraciones exclamativas, además de las declarativas, pueden ser verdaderas o falsas. Una manera de entender esta afirmación es en términos de condiciones de satisfacción; ellas pueden o no ser satisfechas. Sobre (*c*), Gaos reconoce que hay palabras únicas que constituyen una oración como es el caso de «Llueve», pero su afirmación de que la duda, admiración, etc., no pueden expresarse con solo una palabra, es sobre las palabras que no constituyen oraciones.

21. Estas ideas están presentes en Gaos (1962), y se encuentran resumidas en Gaos (1970, 55-87).

designado como Frege lo hizo, a saber, como aquello que determina por completo la referencia, entonces tendrá problemas en obtener un mediador que cumpla esta condición y que determine a diferentes referentes u objetos designados para los deícticos en diferentes situaciones o contextos. Sin embargo, Gaos no concibe a los mediadores de esta manera. Al indicar cuáles son los conceptos expresados por deícticos siempre hace alusión a la situación expresiva o al contexto (como hoy en día le llamaríamos), en particular, al sujeto de dicha situación (Gaos, 1962, 60 y 150). Dado esto, los conceptos por sí solos no determinan el objeto designado por la expresión, sino estos más la situación expresiva o contexto[22].

Con respecto a (*i*) y (*ii*), hay una tensión que se genera precisamente a partir de la importancia que Gaos le otorga a la situación expresiva. Según él, una oración lingüísticamente bien formada o completa solo tiene sentido cuando se da en lo que llama «una situación expresiva», la cual está constituida por un sujeto, un oyente particular (o varios) y la expresión lingüística. Si esto es así, parecería entonces que el lenguaje no es composicional y que se requiere del contexto para que una oración exprese algo. Exactamente por qué la situación expresiva o contexto es necesaria para que una oración adquiera un sentido no es algo que Gaos explore con el suficiente detalle. No obstante, hay varias maneras de resolver la tensión. La primera sería formular principios de composicionalidad que permitan que el contexto tenga un papel limitado en la asignación de referentes u objetos designados por deícticos, esto es, expresiones cuyos conceptos requieren la participación de la situación expresiva o contexto[23]. La segunda manera de resolver la cuestión sería decir que la composicionalidad mencionada en (*ii*) es aquella que afecta a los rasgos (*i*) (*a*) y (*i*) (*b*), pero no a (*i*) (*c*), y la necesidad de la situación expresiva es necesaria solo para (*i*) (*c*), esto es, solo para que una oración «signifique» un estado mental o epistémico, para que una oración sirva para expresar un grado de confianza, una duda, admiración o tristeza, etc. Para Gaos, ambas cuestiones son ciertas: los deícticos requieren de una situación para designar un objeto, y el que una oración signifique en el sentido gaosiano requiere de un sujeto que la emita, sujeto que es parte precisamente de la situación expresiva. Sin embargo, de lo que dice Gaos al respecto, no es claro que el papel de la situación expre-

22. Sobre sus ideas acerca de los deícticos y los nombres propios, véase especialmente Gaos (1962, 59-61, 144-153 y 154-163).

23. Para una formulación de la composicionalidad en este sentido véase Ezcurdia (2009a).

siva se limite a estos dos casos. Sin esta aclaración es difícil resolver la tensión entre la composicionalidad del lenguaje y la necesidad del contexto o situación expresiva.

A diferencia de las ideas de Gaos, el argentino Thomas Moro Simpson (n. 1929) publica un libro en 1964 que se inscribe claramente en la tradición analítica: *Formas lógicas, realidad y significado*. La importancia de este libro no puede soslayarse. Es el primer libro de filosofía del lenguaje en la tradición analítica publicado en Iberoamérica. Ofrece un panorama crítico de diversos temas en filosofía del lenguaje con el fin de introducir a los lectores hispanoparlantes justamente a esta tradición filosófica, objetivo que logra no solo en Argentina sino en países como México[24]. El libro presenta el estado de la cuestión sobre las interconexiones entre lógica, ontología y semántica que estaban en discusión en el mundo filosófico anglosajón en ese entonces, algunas de los cuales se siguen discutiendo hoy en día. En la parte propiamente semántica dedica gran parte de sus esfuerzos a exponer los problemas en torno a la semántica de descripciones definidas. Inicia con el problema de usar descripciones definidas vacías, esto es, descripciones como «El rey de Argentina», que no designan ningún objeto, y predicar de ellas inexistencia como en «El rey de Argentina no existe». Revisa críticamente el análisis russelliano de las descripciones definidas frente a las propuestas de Meinong, Strawson y Frege, y examina la paradoja del análisis y la naturaleza de las proposiciones. En la segunda edición del libro, además, incluye varios addenda, entre los cuales está un artículo previamente publicado sobre contextos oblicuos (1967b), del que hablaremos en un momento.

La labor de dar a conocer las discusiones más recientes e importantes en filosofía del lenguaje continúa en Simpson con la publicación en 1972 de la antología *Semántica filosófica: problemas y discusiones*. Esta contiene los artículos más clásicos de la tradición analítica sobre el lenguaje como «Sobre el sentido y la referencia» de Frege, «Sobre el denotar» de Russell y «Sobre el referir» de Strawson. Se incluyen, además, artículos de Quine, Church, Putnam, Mates, Searle, Kaplan, Linsky, Chisholm, Rescher, Carnap y Kaplan, entre otros. Además, Simpson elabora notas al pie discutiendo y aclarando

24. En 1967, Simpson viaja a México invitado por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM a impartir un curso. El reconocimiento en México de la labor de Simpson es tal que en 1994 se realiza en ese mismo instituto un simposio en homenaje a los treinta años de la publicación *Formas lógicas, realidad y significado*. Algunos de los trabajos ahí presentados se recogieron en *Crítica*, XXVII/79.

cuestiones en el texto principal, notas que son de invaluable ayuda al lector y que la sitúan lejos de ser una mera colección de traducciones de artículos clave.

El trabajo más original de Simpson se encuentra, empero, no en sus libros sino que, adoptando el más puro estilo analítico, en sus artículos[25]. Sus contribuciones y su originalidad no radican tanto en la propuesta de un sistema semántico (como lo hiciera Gaos) sino en el fino análisis de problemas y en la argumentación. Uno de los temas que más le preocuparon fueron los contextos oblicuos y opacos[26] generados por operadores modales y verbos de actitudes proposicionales. Frente a la falla de sustitución de términos correferenciales en dichos contextos, Simpson adopta una solución fregeana. Frege (1892) famosamente hizo notar que hay fallas de sustitución *salva veritate* de términos correferenciales en contextos de actitudes proposicionales. Inferencias como (1) simplemente no son válidas:

(1) (a) María cree que Héspero es Héspero.
(b) Héspero es Fósforo.
Por tanto,
(c) María cree que Héspero es Fósforo.

Frege intentó resolver la cuestión sin deshacerse del *principio de sustitutividad*, esto es, el principio de que si dos términos tienen la misma referencia entonces es posible sustituir uno por otro sin alterar la referencia o valor de verdad de la oración en la que ocurren. Su solución era postular una ambigüedad referencial y de sentidos para cada término singular o nombre: cuando los términos ocurren fuera de cláusulas subordinadas tienen su referencia y sentido habituales, pero cuando ocurren dentro de ellas (esto es, precedidas por operadores modales, predicados de verdad o verbos actitudinales) se genera un contexto oblicuo en el que los términos dejan de tener su referencia habitual, y refieren más bien a sus sentidos habituales. En (1a) y en (1c) «Héspero» no tiene la referencia ni el sentido que tiene cuando ocurre fuera de una cláusula subordinada; en (1b) «Héspero» refiere a Venus y expresa un sentido *s*, pero en (1a) y en (1c) «Héspero» refiere a *s* y expresa un sentido de *s'* (un sentido de su sentido

25. En filosofía del lenguaje estos incluyen Simpson (1967a-c, 1970a-c, 1976 y 1982). Y si bien su interés primordial no ha sido en filosofía de la mente, publicó un artículo sobre la relación mente-cuerpo (Simpson, 1985).

26. Simpson (1995, 72-73) distingue los contextos oblicuos de los opacos. Los segundos suspenden la referencia y están asociados con Quine y su rechazo a las intensiones, mientras que los primeros solo suspenden la referencia directa o habitual y están asociados con Frege.

habitual). Dado que «Héspero» y «Fósforo» expresan diferentes sentidos cuando ocurren fuera de cláusulas subordinadas, no tienen la misma referencia cuando ocurren en ellas. Luego, en (1a) y (1c) no son correferenciales y el principio de sustitutividad simplemente no se aplica. Parecería ser entonces que los contextos de reportes de actitudes proposicionales generan contextos en los que el principio de sustitutividad *salva veritate* no se aplica[27]. Según Simpson, esto es solo un diagnóstico de lo que ocurre en el lenguaje natural. Sin embargo, siguiendo de cerca la propuesta de Church (1956), Simpson concibe la cuestión como exigiendo algo más, algo que remedie esta ambigüedad en el lenguaje natural. La sugerencia de Church es la construcción de un lenguaje artificial que incluya expresiones que se refieran al sentido que otras expresiones expresan, mediante la cual se eliminaría la existencia de contextos oblicuos, esto es, de contextos en los que las expresiones no tengan su referencia habitual. Simpson propone lo siguiente. En el caso de (1c), las expresiones en cuestión serían «Héspero», «Fósforo» y «es» y las expresiones nuevas correspondientes serían «[Héspero]», «[Fósforo]» y «[es]». Tendríamos entonces que (1a) y (1c) se convertirían en:

(1a') María cree ([Héspero] [es] [Héspero]).
(1c') María cree ([Héspero] [es] [Fósforo]).

Adviértase que se ha sustituido el «cree que» por «cree», eliminando así la cláusula subordinada y, por ende, los contextos oblicuos. En (1a') y (1c') se establece una relación entre María y una proposición, y los términos que ocurren dentro de los paréntesis tienen su referencia habitual. Lo único es que su referencia habitual es a un sentido y no a un objeto o función.

Pero ¿por qué no basta decir que las expresiones son referencialmente ambiguas, y se refieren algunas veces a objetos o funciones y otras a sentidos? La razón de Simpson (1995, 69), al parecer, es simplemente la adopción de una motivación fregeana particular, a saber, la construcción de un lenguaje perfecto que elimine ambigüedades. Sin embargo, en la construcción de una teoría semántica, esta por sí sola ya no es hoy en día una razón de peso. Más allá de esto, podemos preguntarnos si la propuesta de Simpson es exitosa o no. Él nos ad-

27. Simpson presenta el caso en términos del principio de la indiscernibilidad de los idénticos, y usa en su ejemplo una descripción definida. Evité usar descripciones para no entrar en una discusión de cómo ciertas cuestiones se pueden resolver si se adopta una teoría russelliana de las descripciones definidas, y por qué creo que el alcance de la propuesta de Simpson rebasa al caso particular de las descripciones definidas.

vierte que ella no pretende aplicarse a contextos oblicuos que contienen variables ligadas por cuantificadores externos como en (2). Esto, presumiblemente, porque la variable debe tener el mismo contenido fuera que dentro de la cláusula subordinada para que la cuantificación funcione.

(2) ∃x (x es el objeto astronómico más luminoso observado por la tarde ∧ María cree que x es Héspero)

No obstante, hay otros casos no excluidos por Simpson en los que sucede algo semejante: las expresiones deben tener dentro la misma referencia que la que tendrían fuera de las cláusulas subordinadas. En (3), «él» ocurre anafóricamente y obtiene su referente del nombre «Juan» dentro de la cláusula subordinada. (3') da el análisis simpsoniano tomando en cuenta la ocurrencia anafórica de «él». Pero simplemente la segunda oración es incomprensible: ¿cómo se puede predicar del sentido de «Juan» que no es un filósofo?

(3) María cree que Juan es un filósofo importante. Pero él no es filósofo.

(3') María cree ([Juan] [es un filósofo importante]). Pero [él] no es filósofo.

Nótese que esta cuestión no tiene que ver con las ambigüedades o vaguedades del lenguaje natural, y que podría darse incluso en un lenguaje perfecto. Si esto es así, la solución de Simpson no es adecuada incluso dentro del objetivo mismo que él se planteó.

Mientras Simpson escribía en Argentina *Formas lógicas, realidad y significado*, en México Alejandro Rossi (1932-2009) se inscribía ya completamente en la tradición analítica y preparaba artículos sobre la semántica de las descripciones definidas y de los nombres propios. Entre 1964 y 1969, publica «Teoría de las descripciones, significación y presuposición» (1964), «Descripciones vacías» (1967) y «Nombres propios» (1969a)[28]. Le interesa en particular la semántica de descripciones vacías como «El actual rey de Francia», «La fuente de la juventud» o «La montaña de oro». Respecto de las descripciones definidas vacías, Rossi argumenta a favor de una posición strawsoniana. Según Russell, la oración (4) afirma lo mismo que la oración (5). Dado que no hay un rey de Francia, (5) y, por ende, (4) expresan algo falso.

(4) El actual rey de Francia es calvo.

(5) Existe un y solo un rey de Francia y es calvo.

28. Todos se recogen en Rossi (1969b).

En cambio, según Strawson, (4) no afirma existencia y unicidad de un rey de Francia, sino que las presupone. Para que (4) tenga un valor de verdad, se debe cumplir que haya un único rey de Francia pero, como no lo hay, (4) no es ni verdadero ni falso. Rossi (1964) cree ver aquí una ventaja a la propuesta strawsoniana: contrario a lo que supone el russelliano, nuestras intuiciones son que frente a una emisión de (4) (o cualquier oración que contenga una descripción definida vacía) nos rehusaremos a atribuirle un valor de verdad. ¿Tiene razón Rossi? No lo creo. Considérese (6). No es obvio que nuestras intuiciones son que (6) carece de valor de verdad. Por el contrario, hay una intuición fuerte de que (6) es simplemente falsa. Luego, la ventaja strawsoniana es ilusoria.

(6) El rey de Francia desayunó con Alejandro Rossi el 20 de abril de 1970.

Dado su rechazo a la posición russelliana sobre las descripciones definidas, Rossi (1967) se interesa por considerar si soluciones que postulen entidades ficticias o ideales, objetos intencionales, o incluso sentidos fregeanos, para dar cuenta de la significatividad de dichas descripciones son correctas o, por lo menos, están en el camino correcto. Su respuesta es una negativa contundente. Según él, hay una dificultad de fondo con estas soluciones por lo que ninguna modificación o mejoría en ellas serviría para dar cuenta de por qué esas expresiones son significativas a pesar de carecer de un denotado.

El problema original consiste en explicar cómo es que esas descripciones *en su uso normal*, esto es, con su significado normal o habitual, son significativas aun cuando carezcan de denotados. Sin embargo, una solución que plantee que ellas designan entidades ficticias o ideales, simplemente, según Rossi, cambia su significado, su uso normal o habitual. Si postulamos que «La montaña de oro» designa a una entidad ideal o ficticia, ya no estamos conservando el significado normal o habitual de la descripción definida y, así, no tenemos una solución al problema inicial. Ilustremos el problema de esta manera. Si Juan está buscando la montaña de oro, claramente, no está buscando un objeto que no es espaciotemporal o que es ideal o ficticio. Está buscando un objeto espaciotemporal real. El reto es explicar cómo es que Juan puede estar buscando esto sin postular que la montaña de oro es un objeto ficticio o ideal. Si bien la observación de Rossi es atinada —debemos dar cuenta de los términos singulares vacíos sin cambiar la manera en que están siendo usados— y se aplica claramente contra la postulación de entidades ficticias o ideales, hay que señalar tres cuestiones. En primer lugar, no es claro que el

razonamiento cuente contra los sentidos fregeanos pues la solución fregeana de la significatividad de descripciones o nombres vacíos no está postulando que estos designen sentidos, sino solo que los expresen. Y, para el fregeano, el que los expresen no es distinto en el caso de las descripciones o nombres que son vacíos y en el que no lo son. En segundo lugar, el russelliano claramente puede dar cuenta de la significatividad de las descripciones definidas vacías en tanto que estas tienen el mismo significado denoten o no a un objeto. En este sentido, el russelliano se encuentra a la par que el fregeano. En tercer lugar, si bien Rossi se limita al problema que plantean las descripciones definidas vacías y su advertencia no cuenta ni para el fregeano ni para el russelliano, sus observaciones son atinadas contra otras posiciones (los que postulan entidades ideales, ficticias e incluso posibles pero no reales) y pueden extenderse a nombres propios vacíos no ficticios. Un ejemplo es «Vulcano», que se introduce con la intención designar una entidad espaciotemporal, pero, por una cuestión de hecho, no lo hace. En contraste, expresiones como «Sancho Panza» que se introducen con la intención expresa de designar algo ficticio, podrán explicarse apelando a entidades ficticias y, quizás, posibles, sin alterar su significado normal. Sin embargo, en general, para dar cuenta de cómo son significativos los nombres propios vacíos debemos seguir el consejo de Rossi para las descripciones vacías y no plantear entidades ficticias, ideales, o incluso objetos intencionales (o quizás también entidades posibles pero no reales), cuando no hay tal pretensión en su uso, pues al hacerlo estaremos cambiando su significado normal o habitual[29].

Más allá del trabajo filosófico de Rossi, uno de sus más importantes legados para la filosofía del lenguaje y la filosofía de la mente producida en español fue la creación, junto con Fernando Salmerón y Luis Villoro, de *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, que se inició en 1967 y desde entonces se publica de forma continua. La existencia de la revista resultó ser un factor importante en el intercambio filosófico entre varios países latinoamericanos. El más destacado es el que se dio entre México y Argentina, en particular, entre el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM y miembros de lo que en 1972 se convertiría en la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico.

Uno de los filósofos iberoamericanos más destacados es sin duda el guatemalteco Héctor-Neri Castañeda (1924-1991), quien trabajó sobre lógica deóntica, filosofía moral, epistemología, filosofía de la

29. Sospecho que sucedería lo mismo si postulásemos entidades posibles.

mente y filosofía del lenguaje. En esta última sus primeras publicaciones (como dijimos al inicio de esta sección) fueron sobre el argumento del lenguaje privado, pero pronto giraron en torno a los deícticos y la autorreferencia. Sus contribuciones más importantes en nuestras áreas fueron la introducción de los cuasiindicadores, la autorreferencia y su teoría de guisas. Castañeda analizó el lenguaje y la percepción en términos de lo que denominaba «las guisas», esto es, objetos abstractos que pueden tratarse como conjuntos de propiedades. También postuló la existencia de cuasiindicadores en el lenguaje natural (Castañeda 1967b y 1967c), y los usó para identificar cierto tipo de atribuciones a uno mismo de estados mentales. De acuerdo con él, construcciones como «él mismo», «entonces» y «ahí» se usan como cuasiindicadores cuando representan en discurso indirecto el uso de alguien de «yo», «ahora» y «aquí». Un hablante H1 puede emitir la oración (7) y otro hablante H2 puede reportarlo usando (8), o usando el cuasiindicador «él*» como (9).

(7) Yo corrí detrás de Juan.
(8) H1 dijo que él mismo corrió detrás de Juan.
(9) H1 dijo que él* corrió detrás de Juan.

Los cuasiindicadores como «él*» no expresan las referencias deícticas del hablante H2, sino que son anafóricas, esto es, requieren de un antecedente lingüístico al cual puedan referirse, en nuestro caso «H1», y capturan la perspectiva que H1 tiene sobre él mismo. Así, a pesar de que en (9) «el*» es anafórico en «H1», no puede sustituirse el primero por el segundo porque entonces se dejaría fuera la perspectiva de H1 sobre sí mismo. Es por esto mismo que los cuasiindicadores no son intersustituibles por nombres o descripciones. Los cuasiindicadores logran, además, comunicar y capturar a través del tiempo y el espacio esa perspectiva del sujeto H1 y su referencia deíctica al usar «yo» en (7). No solo esto sino que las oraciones en las cláusulas subordinadas de (8) y (9), según Castañeda, expresan la misma proposición que expresa H1 con su emisión de (7). Si hay o no cuasiindicadores en el lenguaje natural es algo que ha ocupado a filósofos y lingüistas (p. e., Corazza, 2004b y Chierchia, 1989), pero el caso de (8) es parte de la evidencia de que los hay. La utilidad de estos cuasiindicadores es enorme porque al capturar la perspectiva subjetiva que tiene un individuo cuando usa deícticos, podemos hacer atribuciones modeladas como (10). Estas son generalizaciones que capturan la perspectiva de primera persona, esencial en muchos casos para tener razones para actuar, y que se pueden usar en explicaciones de la acción humana.

(10) Si un sujeto S cree que él* tiene F y desea G entonces hará A.

Los cuasiindicadores siguen discutiéndose hoy en día por lo que no me adentraré más en ellos aquí.

Castañeda es, sin duda, el filósofo iberoamericano de su generación más prolífico y reconocido internacionalmente. Su circunstancia, empero, es muy distinta de la de los filósofos que trabajaban en ese entonces en Iberoamérica. Después de realizar estudios de licenciatura y posgrado en Minnesota (no sin muchos esfuerzos y avatares), Castañeda volvió a la Universidad de San Carlos en Guatemala en 1954, pero las circunstancias políticas eran tales que se vio obligado a escoger, como él dice, entre ser guatemalteco y ser filósofo (Castañeda 1986/1998, 66). Después de pasar un año en la Universidad de Oxford, Castañeda emigró a Estados Unidos en donde realizó su carrera filosófica y fundó la renombrada revista *Noûs*. Él mismo relata la tranquilidad que el ambiente académico iberoamericano le otorgaba para realizar su trabajo filosófico, tranquilidad que por diversas circunstancias políticas y económicas estaba ausente de muchos de los países iberoamericanos[30].

3. EL PERIODO DE MADURACIÓN: DEL LENGUAJE A LA MENTE (1970 A 1986)

Los cambios políticos en Iberoamérica en la década de los sesenta y setenta tienen efectos diversos sobre el estudio filosófico del lenguaje y de la mente. Algunos de estos involucran golpes de estado, dictaduras, y desestabilización política, mientras que otros involucran procesos de estabilización. En estos contextos, en algunos lugares el estudio filosófico del lenguaje parece apropiado por su neutralidad política y en otras inapropiado precisamente por esa neutralidad. Durante estos cambios, la filosofía del lenguaje va ganando terreno en países nuevos y se va estableciendo más firmemente en los países en los que ya había estado presente, mientras que la filosofía de la mente comienza a introducirse.

Mientras que México vive una relativa estabilidad política que le permite acoger a muchos académicos que habían salido de sus países (p. e., Ulises Moulines de Venezuela, Mario Otero de Uruguay, Mario Bunge y Raúl Orayen de Argentina, entre otros), los salarios aca-

30. Castañeda fue responsable de que generaciones de filósofos costarricenses, guatemaltecos y mexicanos realizaran sus estudios de posgrado en la Universidad de Indiana donde él enseñaba.

démicos hacen que pocos elijan una carrera académica y que los que sí la elijan no siempre lo hagan con una dedicación de tiempo completo. Sin embargo, no se vive en México lo que en Brasil, Argentina, Chile, o incluso España. Brasil y Argentina habían sufrido golpes de estado que habían desencadenado en renuncias obligatorias o voluntarias en las universidades. Chile sufre también un golpe de estado en 1973, que causa un éxodo de académicos de las universidades a otros países. En España el periodo posterior a la Guerra Civil para en seco muchos proyectos académicos, entre ellos la presencia de la filosofía del lenguaje en la tradición analítica que se había iniciado en 1929. Sin embargo, es precisamente la neutralidad política de los temas de la filosofía del lenguaje la que permite que en España durante la década de los setenta se comiencen a publicar trabajos en filosofía del lenguaje. Más tarde, la neutralidad política semejante de la filosofía de la mente le permitiría a esta desarrollarse en ese país[31].

Una parte importante de las primeras publicaciones filosóficas sobre el lenguaje en España tienen un vínculo claro con la lingüística. Destacan en particular, las contribuciones de Víctor Sánchez de Zavala (el autor de la nota sobre las funciones del lenguaje en 1955) y José Hierro S. Pescador. Sánchez de Zavala (1926-1996), ubicado en Madrid, publicó entre 1970 y 1972 varios artículos sobre gramática generativa y lingüística en varias memorias de reuniones académicas. En 1972 publica su libro *Hacia una epistemología del lenguaje: cuatro ensayos*, que recoge algunos de los artículos publicados anteriormente, y continúa publicando tanto en lingüística como en filosofía[32]. Su interés principal y más original se exhibe en sus publicaciones sobre pragmática y sobre la importancia de los estados mentales en el acto lingüístico (véase especialmente 1997).

José Hierro S. Pescador, igualmente en Madrid, publica un libro sobre un tema muy poco tratado hasta entonces en los ámbitos filosóficos de Iberoamérica, a saber, la teoría de la adquisición del lenguaje de Chomsky (Hierro, 1976) —tema también de interés para

31. En esta sección reviso la situación en este periodo de maduración de los siguientes países en el siguiente orden: España, Brasil, Chile, Argentina, México, Venezuela, Costa Rica, Perú, Colombia y Portugal. La diferencia entre el trabajo que se lleva a cabo durante este periodo en Argentina, Brasil, España y México es significativa con lo que sucede en el resto de los países iberoamericanos. Afortunadamente, como veremos al discutir el periodo de consolidación en la siguiente sección, esto deja de ser cierto a partir especialmente durante la década de los noventa.

32. Otras obras suyas son Sánchez de Zavala, 1973, 1982 y 1994. Véanse *Theoria*, X/22-25 (1995), para ensayos suyos que desarrollan su teoría, y *Theoria*, XIII/31 (1998), para un par de ensayos sobre las ideas de Sánchez de Zavala y para una lista completa de su producción.

Sánchez de Zavala (1981)—. En su libro, Hierro ubica en el contexto filosófico a la teoría e ideas de Chomsky sobre la competencia lingüística y la adquisición del lenguaje. Inicia distinguiendo el saber-que del saber-cómo, presenta la teoría de Chomsky, revisa las críticas de Putnam, Goodman y Quine a ella, y examina otros modelos de adquisición del lenguaje. Posteriormente, Hierro presenta un panorama general de la filosofía del lenguaje (que incluye la cuestión de la adquisición del lenguaje) en un libro de dos tomos (1980 y 1982). Hierro no es, ciertamente, el primero en España en ocuparse de cuestiones de filosofía del lenguaje pues ya lo había hecho Muguerza en su tesis doctoral durante la década de los sesenta. Sin embargo, no es sino hasta 1981 cuando Muguerza publica «Esplendor y miseria del análisis filosófico», una extensa introducción al volumen *La concepción analítica de la filosofía* (1981), la cual constituye un análisis y balance de la filosofía analítica, incluida la filosofía del lenguaje.

En Barcelona los estudios filosóficos del lenguaje provienen tanto de una formación en lógica (p. e., vía Jesús Mosterín) como de un interés por las ideas de Chomsky en lingüística. Daniel Quesada (estudiante de Mosterín, profesor en la Universidad de Barcelona y posteriormente en la Universidad Autónoma de Barcelona) publica en 1974 el libro *La gramática generativa-transformacional: supuestos e implicaciones*. Sin embargo, los intereses de Quesada no se limitan solo a la sintaxis y la semántica sino que se extienden (entre otros) a la filosofía de la mente, en particular, al contenido de las experiencias visuales (véase Quesada, 1984, 1998). Quesada, Juan José Acero (otro estudiante de Mosterín que trabaja en la Universidad de Granada) y Eduardo de Bustos (actualmente en la Universidad Nacional de Educación a Distancia en Madrid) ofrecen un panorama general de la filosofía del lenguaje en la tradición analítica (incluida una sección sobre la lingüística chomskiana) en *Introducción a la filosofía del lenguaje* (Acero *et al.*, 1985). Este sería un libro muy útil en el aula en el mundo hispanoparlante.

Acero, por su parte, también exhibe un cambio semejante al de Quesada. Sus publicaciones inician con reflexiones sobre el lenguaje para después (a finales de la década de los ochenta) pasar a la filosofía de la mente sin abandonar sus intereses en el lenguaje. Sus reflexiones sobre filosofía del lenguaje incluyen la aplicación del análisis del lenguaje a la resolución de problemas filosóficos, los reportes de actitudes proposicionales, el significado y la verdad, y la semántica de las descripciones definidas (Acero, 1984, 1985, 1993). En filosofía de la mente se interesa por la intencionalidad, la naturaliza-

ción de lo mental y la naturaleza de diferentes estados mentales (p. e., Acero, 2003). Eduardo de Bustos, por su parte, continúa concentrándose en la filosofía del lenguaje aunque su enfoque es cada vez más cognitivista. Sus intereses principales son la metáfora, los condicionales y las explicaciones pragmáticas y cognitivas de la metáfora (Bustos, 1986, 1996, 2000 y 2004).

En esa época surgen en Valencia dos filósofos de inspiración wittgensteiniana, a saber, Josep Lluís Blasco (1940-2003) y Alfonso García Suárez. El primero permanece en Valencia mientras que el segundo pasa a la Universidad Autónoma de Madrid y después a la Universidad de Oviedo. Aunque en diferentes momentos, ambos ofrecieron panoramas de la filosofía del lenguaje (Blasco, 1973 y García Suárez, 1997) que sirven como libros introductorios a la materia. En 1999, junto con Dora Sánchez y Tobies Grimaltos (véase la siguiente sección), Blasco escribe otro libro introductorio sobre el lenguaje actualizado a la época. En espíritu wittgensteiniano, García Suárez se preocupa por el argumento del lenguaje privado y de seguir una regla (p. e., 1972, 1976). Pero no se limita a esto. Otros temas que le ocupan son las semánticas veritativo-condicionales, la naturaleza de la referencia y los nombres propios. En la misma Universidad de Oviedo se encuentra Luis Manuel Valdés Villanueva, a quien le interesan los actos de habla, el significado y la comprensión lingüística, así como la filosofía de Wittgenstein y el argumento del lenguaje privado (p. e., 1975, 2008). Es a él a quien se le debe la más completa y actualizada antología en español de artículos clásicos y contemporáneos en filosofía del lenguaje (Valdés, 1991).

Es de notar la cantidad de libros introductorios a la filosofía del lenguaje que en esta época de consolidación del estudio del lenguaje surgen en España. Su motivación, empero, es muy distinta a la de *Formas lógicas, realidad y significado* de Simpson. Si bien todos tratan más o menos los mismos temas pertinentes a la época en que fueron escritos, exhiben diferentes influencias. El de Simpson sigue claramente la línea de la semántica fregeana y quineana, mientras que el de Acero, Bustos y Quesada se reviste de cierta inspiración en la lingüística de Chomsky y las teorías pragmáticas, y los de Blasco y García Suárez exhiben una mayor influencia wittgensteiniana. Más allá de estos esfuerzos en España, no hay en esa época un esfuerzo semejante en el resto de Iberoamérica.

En el periodo de maduración, surgen revistas en España que darían cabida a la publicación de trabajos en lenguaje y mente. Estas son *Theoria* en el País Vasco que en 1985 reanuda su publicación treinta años después de su primera época (1952-1955), y *Teorema* que ini-

cia en Valencia en 1971 (primera época: 1971-1986; segunda época: 1996 a la fecha).

En Brasil, al igual que en España, la presencia de la filosofía del lenguaje comienza en los años setenta con Marcelo Dascal. El golpe de estado de 1964 desembocó en la interrupción del desarrollo de la filosofía en las universidades brasileñas. Muchos de los filósofos fueron obligados a jubilarse sin importar la edad. Sin embargo, a diferencia de lo sucedido en España, este ambiente político tenso, más que contribuir al desarrollo de intereses filosóficos más o menos neutrales como lo son la filosofía del lenguaje y de la mente, condujo al desarrollo y fortalecimiento de áreas como ética y filosofía política y al rechazo de las áreas neutrales. No es sino hasta el establecimiento de la revista *Ciencia e Filosofia* por João Paulo Monteiro (especialista en filosofía de la ciencia y Hume) en la Universidad de São Paulo que en 1979 se abre un espacio para la filosofía del lenguaje aunque solo sea por su conexión con aspectos de epistemología y filosofía de la ciencia. Oswaldo Porchat Pereira, inicialmente de la misma universidad, funda el Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência en la Universidad Estatal de Campinas en 1976. Este fue un paso decisivo para la estimulación de la filosofía del lenguaje y de la mente valiéndose de un enfoque analítico e interdisciplinario. En 1977 se crea en ese centro la revista *Manuscrito* que publica artículos en las áreas que aquí nos ocupan sin importar si tienen o no vínculos con la epistemología o la filosofía de la ciencia. *Manuscrito*, cuyo primer director (de 1983-1998) es Marcelo Dascal, es hoy en día una de las revistas iberoamericanas más destacadas en filosofía.

Dascal es uno de los primeros autores brasileños en filosofía del lenguaje, y uno de los más prominentes filósofos del lenguaje en Iberoamérica. Radicado en Israel desde mediados de los sesenta, sus intereses se extienden más allá de estas áreas de la filosofía y ha mantenido el contacto no solo con los filósofos de Campinas sino con el resto de Brasil. (Por ejemplo, ha impartido clases en universidades brasileñas en São Paulo, Brasilia y Campinas). En 1971 comienza su prolífica producción en filosofía del lenguaje. Influido por la lingüística, Dascal se interesa por la semántica, pero más especialmente por la pragmática (1973, 1977, 1992, 2003). Realiza trabajo interdisciplinario entre la filosofía y la lingüística, y en la década de los ochenta comienza a preocuparse por la relación entre el uso del lenguaje y la cognición. En 1993, además, fundó la revista *Pragmatics and Cognition*, la cual continúa dirigiendo hoy en día.

Hay dos figuras que trabajan en Brasil durante el periodo de maduración y que trabajaron en filosofía del lenguaje: Daniel Marcon-

des de Souza Filho de la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro y de la Universidad Federal Fluminense también en Río; y Balthazar Barbosa-Filho (1942-2007) de la Universidad Federal de Río Grande del Sur. Si bien Barbosa-Filho no tuvo como tema central de investigación la filosofía del lenguaje ya que se interesó principalmente en el pensamiento de Aristóteles y de Kant, escribió sobre la filosofía del lenguaje en Wittgenstein (1972, 1973 y 1995). En contraste, De Souza Filho tiene como una de sus áreas centrales de investigación la filosofía del lenguaje (además de cuestiones de ética y de escepticismo en la filosofía moderna) y, al igual que Dascal, asume análisis pragmáticos de él. Desde 1983, estudia la pragmática y los actos de habla y las usa para explicar diferentes fenómenos lingüísticos como la negación (1983, 1984, 2010)[33]. Oswaldo Chateaubriand y Zeljko Loparić, más o menos contemporáneos de De Souza Filho y Barbosa-Filho, han trabajado también en la filosofía del lenguaje pero solo a partir de los noventa, por lo que corresponde hablar de ellos en la próxima sección.

En 1981 se funda en la Universidad Federal de Río de Janeiro, el Seminario Filosofia da Linguagem. Sin embargo, este está conformado al menos en los primeros dieciocho años por filósofos o bien interesados más en la historia de la filosofía que en filosofía del lenguaje o bien que buscan en el estudio del lenguaje un método para abordar otros problemas filosóficos. Raul Landim-Filho, coordinador del grupo, es un ejemplo de lo primero. Escribe sobre los deícticos, la predicación y el juicio o enunciado en Tomás de Aquinas, Descartes o Wittgenstein (1981, 1984, 1995). Un ejemplo de lo segundo es Guido Antônio de Almeida, cuyos intereses caen más en la filosofía práctica y la filosofía de Kant. No obstante, de Almeida ha publicado algunos textos sobre filosofía del lenguaje, especialmente desde una perspectiva fenomenológica y habermasiana (1978, 1981, 1982).

A diferencia del desarrollo en filosofía del lenguaje en Brasil, en Chile el trabajo en esta área es muy escaso y poco sostenido. Si bien a partir de 1955 en Chile la lógica simbólica es introducida principalmente por Juan Rivano y Gerold Stahl, no se da ninguna publicación en filosofía del lenguaje (o de la mente) sino hasta la década de los setenta y aún entonces habría solo un par de casos. Rivano se interesa en la lógica formal sin aplicarla a ninguna área de la filosofía. En cambio, Stahl, lógico y filósofo, aplica los sistemas formales a varias áreas

33. Daniel Marcondes de Souza Filho a veces firma como «D. Marcondes Souza Filho» o como «D. M. Souza Filho». Aquí adoptaremos esta última para la referencia en bibliografía.

de la filosofía, en especial, la ontología (1964 y 1969) y la relación entre el lenguaje y la lógica. En 1973, Stahl publica su único artículo sobre esto último, donde su interés no es realizar un análisis del lenguaje natural sino construir sistemas formales que eliminen ambigüedades o dependencias contextuales en el lenguaje natural generadas por los deícticos. En 1972, Alfonso Gómez Lobo publica una colección con artículos traducidos de Frege en el que incluye una introducción suya: *Siete escritos sobre lógica y semántica por Gottlob Frege*[34]. Pero esto es todo lo que hay en Chile durante el periodo de maduración. De hecho, entre la época de la introducción de los sistemas lógicos a mediados de los cincuenta y la década de los noventa, no hay en Chile interés por la filosofía del lenguaje o de la mente. Lo que hay es un interés en la lógica y en la filosofía de la ciencia. Ejemplos de ello son, además de los ya mencionados, Rolando Chuaqui y Roberto Torretti, respectivamente. Y si bien el golpe de estado en 1973 afectó la vida universitaria y filosófica de Chile, no es claro en qué medida afectó el desarrollo filosófico específico sobre el lenguaje y la mente, al menos no es tan claro como sí lo es en el caso de Argentina.

Argentina tiene una suerte semejante a la de Brasil. Después de un golpe de estado en 1966, las fuerzas armadas tomaron control de las universidades, con lo cual hubo una ola de renuncias en señal de protesta. Esto significó que filósofos como Simpson y Eduardo Rabossi renunciaran a la Universidad de Buenos Aires. Ante esta situación, se fundó la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico en 1972, desde la cual se llevaba a cabo investigación en filosofía del lenguaje y de la mente y en donde inicia la revista *Análisis filosófico* en 1981. La importancia de SADAF no puede soslayarse en mantener ambas áreas de la filosofía vivas en Argentina. Pero tampoco puede negarse el efecto negativo que las renuncias tuvieron en la formación de nuevas generaciones de filósofos en Argentina.

Una de las figuras más importantes en la historia de la filosofía en Argentina es Eduardo Rabossi (1930-2005), quien fue presidente de la sociedad mencionada durante treinta y tres años hasta su muerte, y quien después de la renuncia volvería años más tarde a la Universidad de Buenos Aires. Entre sus intereses estuvieron tanto la filosofía del lenguaje como la filosofía de la mente, aunque no de manera exclusiva. Si bien comenzó publicando en 1967 textos en filosofía del lenguaje, en particular, sobre actos de habla y la teoría redundantista de la verdad, su trabajo más importante se dio a partir de la década

34. Es la única publicación de Gómez Lobo en el área dado que sus intereses se moverían en torno a la filosofía antigua.

de los setenta. En 1977 y 1979 publica en Venezuela dos libros en filosofía del lenguaje: *Análisis filosófico, lenguaje y metafísica* y *Teorías del significado y actos lingüísticos*. En el primero presenta un panorama de la filosofía analítica, tocando temas como el atomismo lógico, la teoría de las descripciones definidas, y la teoría de los datos sensoriales. El segundo recoge una serie de artículos, algunos ya publicados anteriormente, sobre el significado y los actos de habla. Se puede apreciar cómo a partir de estos intereses en el lenguaje, Rabossi se movería fácilmente hacia la filosofía de la mente. A finales de los ochenta da este giro y se ocupa a partir de entonces de la causalidad mental, la relación mente-cuerpo, la psicología popular o del sentido común, y el debate entre la teoría-teoría y la teoría de la simulación[35].

Otros filósofos del lenguaje en Argentina en el periodo de maduración fueron Raúl Orayen (1942-2003) y Alberto Moretti. Los dos habían sido alumnos de Gregorio Klimovsky y de Thomas Moro Simpson (quien seguía publicando en esa década)[36], y se preocupaban por temas iniciados por Quine y Frege. Si bien ambos trabajaban en Buenos Aires, en 1980 Orayen emigró a México donde realizaría gran parte de su trabajo filosófico, mientras que Moretti ocupó la cátedra de filosofía del lenguaje en la Universidad de Buenos Aires. Los intereses de Alberto Moretti abarcan desde la semántica fregeana hasta semánticas veritativo-condicionales de Davidson, Montague y la teoría de verdad de Tarski, e incluyen el relativismo, el realismo y las semánticas meinongianas (1993, 2008). Sus intereses también han cubierto la ontología, y temas en filosofía de la mente relacionados con los deseos y la acción (1981). Después de la muerte de Rabossi en 2005, Alberto Moretti asume la presidencia de SADAF por tres años.

Más allá de la ahora descrita, no se registra en Argentina ni con los argentinos exiliados mucha actividad en filosofía del lenguaje y de la mente. La excepción es Raúl Orayen en México y alguno que otro en el interior de Argentina. Alberto Moreno (1922-1999) de la Universidad Nacional de Córdoba, por ejemplo, desarrolla interés por la lógica y la filosofía del lenguaje de Wittgenstein. Sin embargo, no es sino hasta los noventa que en Argentina se manifestaría un interés más diseminado por estas áreas de la filosofía. No se puede negar, en particular, la influencia que Moretti y Rabossi tuvieron en la forma-

35. Véase, por ejemplo, Rabossi (1967, 1977 y 1979) para su filosofía del lenguaje, y Rabossi (1995 y 2005) para su filosofía de la mente.

36. Un autor que fuera alumno de ambos y que merece ser mencionado por su obra *The Semantic Tradition. From Kant to Carnap to the Vienna Station* es el argentino José Alberto Coffa. Si bien no se preocupó principalmente por cuestiones de filosofía del lenguaje, este libro constituye una historia muy útil de la semántica.

ción de generaciones en Buenos Aires y el interior, generaciones que en la década de los noventa renovarían la filosofía del lenguaje y de la mente en Argentina.

Raúl Orayen fue académico del Instituto Torcuato di Tella y la Universidad Nacional de Comahue en Argentina antes de ser contratado como investigador por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM en México a partir de 1980. Durante su época en Argentina, Orayen se ocupó de la teoría de las descripciones definidas de Russell, la filosofía de Frege, la verdad lógica y la sinonimia (1971, 1976). Sin embargo, su investigación madura en filosofía del lenguaje se llevó a cabo una vez en México en los ochenta y noventa. Continuó con su interés en la semántica de Frege pero extendió su interés a la comprensión de la tesis y los argumentos a favor de la indeterminación de la traducción de Quine, la semántica de los condicionales, y el enigma de la creencia de Kripke (Orayen 1982, 1985, y 1994). En su libro *Lógica, significado y ontología* (1989), Orayen examina los argumentos quineanos en contra de las nociones de analiticidad, sinonimia y necesidad, así como el argumento a favor de la indeterminación de la traducción[37].

Cuando Orayen llega a México, en la UNAM ya había desde la década de los setenta un grupo establecido de filósofos interesados por el lenguaje y la mente. Ante la influencia del trabajo y los cursos impartidos por Alejandro Rossi y después de la incorporación en la década de los setenta de Roberto Caso a la UNAM, se prepara el terreno para el desarrollo en ambas áreas. Caso había estudiado lógica en Universidad de California en Berkeley y, con sus cursos de lógica en la UNAM, estimula el desarrollo en filosofía del lenguaje. En esa misma década, ingresan a la UNAM varios jóvenes filósofos, algunos de los cuales se interesaban tanto por la filosofía del lenguaje como por la filosofía de la mente. Entre estos, ingresan Margarita Valdés, Enrique Villanueva y Hugo Margáin al Instituto de Investigaciones Filosóficas, y Salma Saab y Olbeth Hansberg a la Facultad de Filosofía y Letras primero y después al Instituto. La mayoría de ellos habían realizado estudios de posgrado principalmente en Inglaterra (Oxford y Cambridge), aunque también en Estados Unidos.

En su corta vida profesional, Hugo Margáin (1942-1978) publica varios artículos en filosofía del lenguaje y de la mente. Sostiene que existe una relación estrecha entre los lenguajes naturales y los lenguajes formales, donde estos últimos sirven para explicar los primeros, y donde los obstáculos que se podrían presentar con las implicatu-

37. Dejo de lado el trabajo de Orayen en lógica y ontología.

ras conversacionales, según él, pueden subsanarse (1976a y 1976b). En esta misma línea, Margáin propone un análisis de los enunciados existenciales del lenguaje natural[38]. Su interés por la mente viene precisamente de su interés en el lenguaje, en particular, de cómo podemos usar un lenguaje mentalista para describir a los seres humanos, seres materiales con estados inconscientes (Margáin, 1978, caps. 1-3). Otro filósofo de su generación que se ocuparía también primero del lenguaje y después de la mente es Enrique Villanueva. Publicaría inicialmente artículos sobre el argumento del lenguaje privado (p. e., 1975), y después sobre cuestiones metafísicas acerca de la mente (1977b, 1979).

La amplitud de los intereses filosóficos de Margarita Valdés van desde la ética aplicada hasta la epistemología, pero han tocado también diversos temas filosóficos de la mente y el lenguaje. Valdés publicó primero sobre filosofía de la mente, en especial, sobre la compatibilidad entre una explicación científica de la mente y la autoridad de la primera persona (p. e., 1971). Después se ocuparía de la semántica de los nombres propios, las adscripciones de actitudes proposicionales, los enunciados contingentes *a priori* y el argumento wittgensteiniano sobre seguir una regla (p. e., en Valdés, 1988, 1989, 2008).

A diferencia de los autores que hemos venido mencionando, Salma Saab y Olbeth Hansberg ubicaron siempre sus intereses principales sobre la mente. Además de sus preocupaciones epistemológicas, Saab se ha ocupado primordialmente de la percepción y de las explicaciones de la relación mente-cuerpo, optando por una suerte de naturalismo basado en funciones biológicas (véase Saab, 1978, 1994, 2007). Por su parte, Hansberg ha trabajado sobre la relación mente-cuerpo, las características de las explicaciones psicológicas, y sobre la naturaleza de las emociones, defendiendo una suerte de cognitivismo (1978, 1989, 1996, 2000). En cuestiones de filosofía del lenguaje se ha enfocado en la filosofía de Donald Davidson. Hacia principios de los ochenta llega también a la UNAM Mauricio Beuchot, quien inicialmente se interesaría por la filosofía del lenguaje en el medioevo desde una perspectiva analítica y posteriormente en análisis de textos a partir de la hermenéutica (1981, 1991, 2000).

Mark Platts visita el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM en varias ocasiones, pasando ahí un año en 1978 para volver en 1984 de manera permanente. Durante su estadía en México

38. Véase Margáin (1975a y 1975b). Para la importancia de la explicación de Margáin de por qué son inaceptables oraciones existenciales (del lenguaje natural o del formal) con cierto tipo de cuantificadores véase Sánchez Valencia (2001).

en 1978, Platts concluye su libro *Ways of Meaning* (1979) en el que se explica el programa davidsoniano de dar una teoría interpretativa de la verdad que sirva como una teoría del significado de un lenguaje (véase además 1980a y 1980b). Considera cómo se puede dar cuenta de nombres propios, adjetivos y términos de clase natural (1979 [1.ª y 2.ª ed.], 1980a) entre otros. Posteriormente, Platts vuelve su atención sobre una teoría del deseo (1991, 1996). Es indudable que la presencia tanto de Mark Platts como de Raúl Orayen sería decisiva en la formación de la generación de filósofos en México que consolidarían el estudio filosófico del lenguaje y de la mente ahí.

Carlos Pereda (filósofo uruguayo nacionalizado mexicano), quien trabaja primero en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa en la Ciudad de México y después en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, escribe principalmente sobre teoría de la argumentación y sus aspectos retóricos, desde donde aborda diferentes problemas en ética, epistemología y filosofía política. De manera natural incorpora en su pensamiento cuestiones sobre filosofía del lenguaje, en particular, sobre actos de habla y sobre la comunicación lingüística. Pero no se restringe a esto, sino que además escribe directamente sobre estos temas (1991, 1998).

Debemos mencionar cinco países más en esta sección, a saber, Costa Rica, Colombia, Perú, Portugal y Venezuela, donde comienzan a asomarse publicaciones sobre el lenguaje y la mente. En ellos encontramos casos aislados de filósofos trabajando sobre el lenguaje en primer término y, de manera secundaria, sobre la mente y la cognición en el periodo de 1970 a 1986.

Juan Nuño, alumno de Juan David García Bacca, quien había introducido la lógica matemática en la Universidad Central de Venezuela, se preocupa primordialmente por la filosofía de la lógica a partir de 1965, pero publica también sobre los nombres propios, el lenguaje como sistema comunicativo e informativo y el innatismo del lenguaje (1987, 1983-1984)[39]. Otros esfuerzos cercanos a la filosofía del lenguaje provienen de Rafael Burgos (Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela) y de Pedro Lluberes (Universidad Central de Venezuela). El primero se interesa principalmente por la filosofía de Wittgenstein, pero más en su ontología que en su filosofía de la mente o del lenguaje (Burgos, 1968); mientras que el segundo, interesado de forma principal en la ontología y filosofía de la ciencia, publica un artículo sobre los nombres propios (Lluberes, 1981).

39. Aunque Alejandro Rossi (véase sección 2) fue ciudadano venezolano, no se formó en dicho país y no tuvo influencia en su desarrollo filosófico.

En Costa Rica se encuentra cierta actividad en lenguaje y mente. En la década de los sesenta, Claudio Gutiérrez (1930-) de la Universidad de Costa Rica se ocupaba de cuestiones de lógica, pero ya en los setenta se interesa (además de por cuestiones en epistemología y filosofía de la ciencia) por las ambigüedades y dependencias contextuales del lenguaje así como por la inteligencia artificial y lo que es una mente (1974, 1977, 1993). Si bien en la década de los setenta se encontraba en la misma universidad Luis Camacho Naranjo quien se preocupaba de temas de lógica y filosofía de la ciencia, solo Gutiérrez tocaba temas del lenguaje y la mente.

Edgar Guzmán Jorquera (1935-2000), quien trabajó en la Universidad Nacional de San Agustín y la Católica de Santa María, ambas en Perú, perseguía intereses en lógica, ontología, epistemología y estética, pero en los ochenta volvería su mirada a la filosofía del lenguaje. En sus artículos de 1983 y 1990, tomando una teoría de verdad tarskiana como modelo intenta defender una noción de verdad correspondentista; y en su «De la predicación existencial» de 1986 defiende la idea de que la existencia es un predicado. Sin embargo, el esfuerzo de Guzmán en filosofía del lenguaje parece haber sido único en esta etapa. En la década de los noventa, surgirían apenas unos cuantos filósofos preocupados por problemas acerca del lenguaje y de la mente.

Si bien hay un interés general en la filosofía analítica en Colombia durante los sesenta y setenta, los trabajos publicados (principalmente en la revista *Ideas y valores*, fundada en 1951) son exegéticos. La excepción es Rubén Sierra Mejía, quien en sus artículos 1978 y 1979 critica la filosofía del lenguaje en Russell y se interesa por las funciones del lenguaje. En un artículo sobre Popper que se recoge en Sierra Mejía, 1987, argumenta que hay una función estructurante del lenguaje (además de las funciones que Popper mismo le atribuía: descriptiva, argumentativa, expresiva de los propios estados mentales y causante de reacciones en otros). Esta función se obtiene de ciertos términos como son los universales y los disposicionales, los cuales, según Sierra Mejía, son esencialmente intensionales y por ello dejan fuera la posibilidad de construir una semántica extensional[40]. Además de Sierra Mejía en Bogotá, en Antioquia existe un interés significativo en la filosofía de Wittgenstein, a veces este es más en su

40. Además escribe artículos sobre lo que es la filosofía analítica, donde argumenta que lo que une a los trabajos en esta tradición no es una idea o un método específico sino una semejanza de familia entre ellos. Este y los arriba mencionados se recogen en Sierra Mejía (1987).

epistemología que en su filosofía del lenguaje o de la mente, pero encontramos casos de publicaciones en estas últimas áreas. Tal es el caso de las de Juan Guillermo Hoyos Melguizo, quien se ocupa de los conceptos según Wittgenstein y de cómo estos están determinados por los juegos del lenguaje en el que ocurren (1981, 2001)[41].

En Portugal, alrededor de 1965 Vitorino de Sousa Alves comienza a interesarse por la lógica matemática actual y por la filosofía analítica. En 1972 aparece un número de la *Revista Portuguesa de Filosofía* dedicado a las filosofías de Whitehead y Russell, que contiene artículos principalmente exegéticos y solo uno sobre la filosofía del lenguaje, a saber, la filosofía del lenguaje de Whitehead de António Manuel Martins de la Universidad de Coimbra. Pero los intereses de Martins sobre el lenguaje serían limitados (1972 y 2009), abocándose principalmente a la filosofía política. Por otra parte, desde la hermenéutica ricoeriana y a veces desde el pragmatismo, Manuel Sumares trata temas sobre el lenguaje y la mente no solo dentro de su tradición sino también considerando autores analíticos como Davidson (1982, 1992, 2001).

Sin embargo, es Manuel Lourenço (1936-2009) quien tendrá un papel decisivo en el desarrollo de la filosofía del lenguaje y de la mente en Portugal. Su perspectiva es analítica, algo que la distingue de las corrientes fenomenológicas y hermenéuticas imperantes en Portugal. A finales de la década de los sesenta y durante los setenta se interesaba por la lógica, la filosofía de la matemática y la filosofía de Wittgenstein. En 1986, aparece su libro *A Espontaneidade da Razão: A Analítica Conceptual da Refutação do Empirismo na Filosofia de Wittgenstein*, que había sido su tesis doctoral defendida en 1980[42]. Ahí discute la filosofía del lenguaje y de la mente del segundo Wittgenstein, entre ellas el argumento del lenguaje privado y el concepto de dolor. Lourenço, además, juega un papel fundamental en el desarrollo del pensamiento filosófico sobre el lenguaje y la mente en Portugal. No solo entrena a una serie de filósofos en estas áreas sino que funda en 1996 la revista *Disputatio*, en la que se encuentran un número prominente de artículos filosóficos sobre el lenguaje y la mente publicados Portugal, y la que se ubica claramente dentro de la tradición analítica.

41. Magdalena Holguín es quizás quien inicia el interés en la filosofía de Wittgenstein en Colombia. Sin embargo, su interés no es principalmente en las áreas que aquí nos ocupan, y su labor se enfocó en gran medida en la traducción de los textos del filósofo austriaco (y de otros filósofos analíticos).

42. Su libro *A Cultura da Subtileza: Aspectos da Filosofia Analítica* se publica en 1995.

En el periodo de maduración observamos un desarrollo de la filosofía del lenguaje e inicios importantes en filosofía de la mente en países como España, Brasil, Argentina y México. Encontramos también presencia un tanto más escasa de estas áreas en Chile, Costa Rica, Colombia, Perú, Portugal y Venezuela. Como veremos en la siguiente sección, aun cuando la situación no mejoraría en Costa Rica y en Perú, hay cambios importantes en otros países, especialmente en Colombia y Portugal donde hay un salto significativo en cuestión de una década.

4. LA CONSOLIDACIÓN: EL LENGUAJE Y LA MENTE (1987-2000)

El tercer periodo de evolución de la filosofía del lenguaje y de la mente en Iberoamérica muestra cuatro cambios importantes que conllevan su consolidación. En primer lugar, se afianza el estudio filosófico de la mente y se independiza ya completamente del estudio del lenguaje, tomando a las ciencias cognitivas como su punto de referencia. En segundo lugar, se establecen grupos y centros de investigación bien definidos en algunos países, y comienza un periodo de intensa interacción entre los diferentes países iberoamericanos. Esta se da en la participación en diferentes congresos y coloquios, y utilizando recursos de proyectos de investigación y de convenios entre universidades. En tercer lugar, hay un cambio en los lugares e idiomas de publicación de los trabajos. En el periodo de maduración, los filósofos del lenguaje y de la mente publicaban en su mayoría en sus lenguas nativas (español y portugués) en revistas y editoriales de Iberoamérica. Sin embargo, en el periodo de consolidación, se publican cada vez más trabajos en inglés de filósofos iberoamericanos sobre la mente y el lenguaje en revistas y editoriales reconocidas mundialmente. Esto significa una mayor proyección internacional de su trabajo. Finalmente, en aquellos países como Argentina y México, en los que la filosofía del lenguaje y de la mente se había concentrado en una institución o ciudad, comienza a haber una mayor distribución fuera de estas[43].

Aun cuando este auge se da en muchos países iberoamericanos —auge del cual hablaremos un poco más abajo—, hay países en los que a finales del siglo XX (e incluso hoy en día) la actividad filosófica

43. En esta sección revisamos la situación durante este periodo de los países iberoamericanos en el siguiente orden: Uruguay, Venezuela, Perú, Guatemala, Costa Rica, Chile, Colombia, Portugal, Brasil, España, Argentina y México.

sobre el lenguaje y la mente es escasa. Ejemplos de estos son los países centroamericanos, Perú, Venezuela y Uruguay. En el periodo de consolidación comienzan a abrirse líneas de investigación filosófica sobre el lenguaje y la mente en Uruguay. Si bien Carlos Vaz Ferreira había introducido en Uruguay una teoría de la argumentación en la primera mitad del siglo XX, no derivó en ninguna contribución en la filosofía del lenguaje o de la mente. Hoy en día, incluso, es difícil encontrar intereses en estas áreas en ese país. El único exponente en el periodo de consolidación es Carlos Caorsi a quien le ha ocupado la filosofía de Davidson, tanto sus ideas sobre el lenguaje como sobre la mente (1999, 2001). Sus intereses van desde la teoría de la interpretación de Davidson hasta el monismo anómalo y su teoría de la acción. Otros temas en los que Caorsi se ha adentrado son la filosofía del psicoanálisis (1994). Si bien actualmente no hay más gente trabajando en filosofía del lenguaje o de la mente en Uruguay, hay estudiantes jóvenes realizando sus doctorados en España y México que prometen un buen desarrollo en estas áreas en ese país.

La situación actual en Venezuela es un poco mejor que la de Uruguay, pero no está aún a la par de otros países iberoamericanos. No es sino hasta después de 1987 que se manifiesta un interés sostenido en la filosofía del lenguaje y de la mente en Venezuela. Víctor J. Krebs, quien trabaja primero en la Universidad Simón Bolívar de Venezuela y hoy se encuentra en la Pontificia Universidad Católica del Perú, publica sobre la filosofía del lenguaje y de la mente de Wittgenstein (2002, 2007; Krebs y Day, 2009)[44]. En Venezuela hay también interés en la teoría interpretativa de la verdad y la interpretación radical de Davidson, el contenido proposicional, y explicaciones psicológicas de la mente humana. Entre quienes investigan sobre estas cuestiones destaca Vincenzo Lo Monaco de la Universidad Central de Venezuela. Lo Monaco ha publicado además sobre la semántica y los compromisos ontológicos de los nombres propios y las descripciones (véase Lo Monaco, 1981, 2000, 2006). Ciertamente, comparada con otros países en Iberoamérica es innegable que en Venezuela aún no florece el trabajo filosófico sobre el lenguaje y la mente, puesto que se asoman en cada generación apenas un puñado de académicos interesados en estas áreas. Cabe destacar que en el congreso más reciente de la Sociedad Venezolana de Filosofía se observa mayor

44. Hay otros en Venezuela, en particular, en la Universidad de Zulia que se ocupan de la filosofía de Wittgenstein, pero su interés es principalmente en su epistemología más que en su filosofía del lenguaje o de la mente, por lo cual no corresponde presentarlos aquí.

participación en filosofía del lenguaje y que en la revista *Episteme NS* del Instituto de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela cada vez se observa un mayor número de artículos sobre filosofía del lenguaje y de la mente. Un ejemplo es Leopoldo Márquez Velasco de la Universidad Central de Venezuela ha publicado en *Episteme NS* artículos sobre las semánticas de Frege y Russell.

En Perú, además de Víctor J. Krebs, se encuentra Pablo Quintanilla (Pontificia Universidad Católica del Perú) quien se ha ocupado de cuestiones en filosofía de la mente y del lenguaje, y de las filosofías de Wittgenstein y Davidson. Como en el caso de Lo Monaco, Quintanilla se interesa por la filosofía del lenguaje de Davidson, pero también por las teorías de identidad caso entre lo mental y lo físico, las teorías de la verdad pragmatistas, las emociones y las explicaciones evolucionistas de la mente y del lenguaje (1995, 1997, 2003). Sin embargo, más allá de ellos no hay en ese país trabajo filosófico en nuestras áreas. El interés en las partes más cercanas de filosofía de la mente a la psicología cognitiva proviene de psicólogos y no constituye un trabajo filosófico. En el 2006 se creó el Centro de Estudios de Filosofía Analítica con vínculos en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y la revista *Analítica* del mismo centro. Esto deja abierta la puerta para el fomento de la filosofía del lenguaje y de la mente desde una perspectiva analítica en el siglo XXI. Fuera de Perú, Eduardo Villanueva Chigne se encuentra concluyendo su doctorado en la Universidad del Sur de California en filosofía del lenguaje y de la mente, y augura un desarrollo sostenido de estas áreas en Perú.

Si bien ha habido filósofos centroamericanos preocupados por el lenguaje, solo uno de ellos ha trabajado en Centroamérica. Durante el siglo XX no se observa que filósofos residentes en Guatemala publiquen sobre los problemas en filosofía del lenguaje y de la mente. En el exilio, en cambio, hay dos filósofos del lenguaje: Héctor-Neri Castañeda (de quien ya hablamos en la sección 2) y Víctor Sánchez Valencia (1951-2003). Después de un tiempo en la guerrilla guatemalteca, Sánchez Valencia se exilia en Holanda en donde (después de leer Rossi, 1969) estudia filosofía y lingüística. Se basa en la Universidad de Gröningen y realiza investigación en lógica y en la intersección de la filosofía del lenguaje y la lingüística, más particularmente, investiga sobre cuestiones en sintaxis y semántica. Entre otros, ofrece una semántica de sintagmas que designan sucesos, de los adverbios, los cuantificadores y la negación en el lenguaje natural (1991, 1995, y Sánchez Valencia, Van der Wouden y Zwarts, 2003). En sus últimos años, Sánchez Valencia visitó México en varias ocasiones y estrechó vínculos con académicos del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.

Ya hemos hablado de la situación de Costa Rica en el periodo de maduración (1970-1986) cuando solo una persona interesada principalmente en lógica toca temas de filosofía del lenguaje. En el periodo de consolidación en Iberoamérica, la situación sería semejante. No habría en ese país alguien dedicado primordialmente a la filosofía del lenguaje o a la de la mente. Más bien, el interés vendría por parte de la lógica. Max Freund, alumno de Claudio Gutiérrez y Luis Camacho, en sus intereses lógicos toca cuestiones sobre las capacidades cognitivas en relación a la computabilidad y semántica. Freund explica la computabilidad en términos de conceptos computables que no son más que capacidades cognitivas, y extiende esta noción de conceptos para explicar ciertas expresiones lingüísticas (1993, 2001, 2002). Hoy en día Freund es el único filósofo preocupado por estas cuestiones en Costa Rica, y el interés por el lenguaje y la mente proviene más bien de las ciencias cognitivas. Freund está logrando fortalecer estas áreas por sus vínculos con Argentina, Brasil, México y España. Aprovechando convenios entre universidades de estos países y la Universidad de Costa Rica, invita a académicos a impartir cursos intensivos en el Posgrado de Ciencia Cognitiva de la Universidad de Costa Rica, posgrado en el que hay una mejor posibilidad de cultivar estas áreas que en el Posgrado de Filosofía.

Si bien la situación en Centroamérica, Perú, Uruguay y Venezuela no es buena, ¿por qué hablar de una época de consolidación para ellos? Porque hay una diferencia significativa entre lo que sucede hoy en día y lo que hubiese sucedido en las décadas de los sesenta y setenta si el número de filósofos trabajando sobre el lenguaje y la mente hubiera sido semejante. Hoy en día no solo las comunicaciones electrónicas hacen cada vez más difícil un aislamiento académico, sino que existen las condiciones económicas y políticas en la mayoría de los países que permiten fortalecer la investigación en ciertas áreas. La existencia de proyectos de investigación ha permitido una interacción más cotidiana entre filósofos de diferentes nacionalidades, ya sea para la impartición de conferencias o cursos. Esto hace más sencillo fomentar el estudio filosófico del lenguaje y de la mente en los países con poca presencia. Asimismo, los programas de becas en países como España y México han abierto la opción para que estudiantes de diversas partes de Iberoamérica realicen sus estudios de posgrado en su misma lengua, estrechando los vínculos académicos entre diferentes países. Comparada con Perú, Venezuela, Uruguay y Centroamérica en el periodo de consolidación y con su propia situación en el periodo previo de maduración, la situación en Chile, Colombia, Portugal, Brasil, España, Argentina y México es mucho mejor.

En la década de los noventa surgen en Chile filósofos interesados principalmente en filosofía del lenguaje y, en segundo término, en filosofía de la mente. No provienen todos de una sola ciudad ni de una sola universidad aunque la mayoría se concentra en Santiago de Chile. Tanto en filosofía del lenguaje como en filosofía de la mente trabaja Guido Vallejos Oporto (Universidad de Chile). Sus intereses iniciales fueron sobre los actos de habla y la pragmática para pasar después a la naturalización del contenido mental y la intencionalidad (1984, 1991). Más recientemente se ha enfocado en las teorías de los conceptos mentales en la ciencia cognitiva (2008). En filosofía de la mente, Marcelo Díaz Soto (Universidad de Santiago de Chile) también se ocupa de temas en filosofía de la mente, entre ellos el problema de la relación mente-cuerpo, la autoconciencia y la conciencia fenoménica (1996, 1999, 2007).

En filosofía del lenguaje y una generación más joven que la de Vallejos y Díaz Soto, desarrollan investigación Eduardo Fermandois (Universidad Católica de Chile), Wilfredo Quezada Pulido (Universidad de Santiago de Chile) y Luis Flores Hernández (Universidad Católica de Chile). Mientras que el trabajo de Quezada se inserta claramente dentro de la tradición analítica, Fermandois y Flores no se circunscriben a ella. Flores (1996) trabaja desde la fenomenología y establece comparaciones entre las dos tradiciones. Se ocupa del lenguaje natural en Husserl y de la pragmática. Si bien Flores se ocupa de otras áreas de la filosofía, el trabajo de Fermandois se inscribe más claramente en la filosofía del lenguaje. Gran parte de su interés lo constituye Wittgenstein, Davidson, los actos de habla y el fenómeno de la metáfora (2000, 2008, 2009). Por su parte, Quezada, cuyos temas de investigación se ubican también en la lógica y en la filosofía de las matemáticas, en el caso del lenguaje se ocupa de la intersección entre sintaxis o forma lógica y semántica, específicamente sobre descripciones definidas y el fenómeno de la anáfora (2005, 2006).

En la primera década del siglo XXI, se incorporaron a universidades chilenas Manuel Rodríguez y Francisco Pereira (entre otros), quienes realizaron doctorados en México e Inglaterra, respectivamente[45]. El primero trabaja sobre conceptos y categorización, mientras que el segundo sobre percepción. Además, se conformó la Sociedad Chilena de Filosofía Analítica la cual hasta 2011 ya había celebrado tres coloquios. Este esfuerzo, sin duda, ha significado una

45. José Tomás Alvarado Marambio es otro filósofo que se ha incorporado a las universidades chilenas. Sus intereses son principalmente en metafísica, aunque ha publicado temas en la intersección de filosofía del lenguaje, metafísica y epistemología.

mayor integración de los trabajos en filosofía del lenguaje y de la mente en las diversas universidades chilenas, así como la interacción con filósofos internacionales.

El estudio sobre la filosofía de Wittgenstein se encuentra muy difundido en Colombia, mucho de lo cual se centra más en su epistemología que en su filosofía del lenguaje o de la mente. Sin embargo, hay quienes sí se ocupan de su filosofía del lenguaje y de la mente. En la Pontificia Universidad Javeriana, Alfonso Flórez está interesado en la filosofía del lenguaje y de la mente de Wittgenstein, además de la filosofía del lenguaje medieval y la filosofía de la mente en general (1986, 1988, y Flórez, Holguín y Meléndez, 2003). En la Universidad de Caldas (Manizales), Marta Betancur ha trabajado sobre la semántica y pragmática de los pronombres, los juegos del lenguaje en Wittgenstein, la hermenéutica, y la filosofía del lenguaje de Russell (1993, 1997, 2006, y Arregui y Betancur, 2004). Carlos Cardona Suárez (Universidad del Rosario en Bogotá) también se ocupa de la filosofía de Wittgenstein. Sus temas incluyen el lenguaje de colores y el holismo (1999, 2001 y 2009). Desde la Universidad Nacional de Colombia, Jaime Ramos y Raúl Meléndez trabajan sobre la filosofía de Wittgenstein. Los temas del primero incluyen además la filosofía del lenguaje, la filosofía de la mente y las ciencias cognitivas: el funcionalismo, el innatismo del lenguaje y de conceptos, y el debate entre los modelos computacionales clásicos de la mente y el conexionismo (Ramos, 1992, 2001, 2003). El segundo ha escrito sobre la filosofía del lenguaje de Wittgenstein y los problemas surgidos a partir de él como la cuestión sobre seguir una regla. Sin embargo, sus intereses se extienden más allá de Wittgenstein a temas como la opacidad en contextos modales y el problema mente-cuerpo (Meléndez, 1995a, 1995b, 2001).

En la Universidad Nacional de Colombia se encuentran además Juan José Botero y Alejandro Rosas. Botero comienza a publicar antes que Ramos, Meléndez, Rosas y Cardona, y combina dos tradiciones filosóficas: la fenomenológica y la analítica. En un principio sus intereses son en filosofía del lenguaje, pero pronto sus intereses se vuelcan sobre la filosofía de la mente. Ha publicado sobre las adscripciones de actitudes proposicionales, el sentido y la referencia, las representaciones mentales y la posibilidad de la naturalización de la intencionalidad (1985, 1987, 1992). Alejandro Rosas está interesado más en filosofía moral y filosofía de la biología, pero de manera natural toca cuestiones en filosofía de la mente, en particular sobre las emociones morales, la atribución de estados mentales y la relación mente-cuerpo (1995, 1996, 2004).

Desde los ochenta se ha visto un incremento en la publicación de artículos en filosofía del lenguaje y de la mente en la revista más reconocida de Colombia, a saber, *Ideas y valores*, ubicada en la Universidad Nacional de Colombia y nacida en 1951. En general, las perspectivas de un desarrollo sostenido de la filosofía del lenguaje y de la mente en Colombia para el siglo XXI son muy buenas. En la primera década de este siglo, se incorporan al departamento de filosofía de la Universidad Nacional de Colombia el filósofo inglés Adrian Cussins, renombrado por su trabajo sobre contenido no conceptual e interesado en el contenido y los conceptos (1992, 1993, 1994), e Ignacio Ávila Cañamares quien se ocupa principalmente de la percepción. Tomás Andrés Barrero Guzmán, cuyo interés son las teorías de Grice sobre el significado, ingresa a la Universidad de los Andes en el siglo XXI. En esa misma época nace en la Universidad del Valle en Cali el grupo Mentis dedicado a la filosofía de la mente y la ciencia cognitiva. Fuera de Colombia, en este siglo, Felipe de Brigard (quien realiza un posdoctorado en la Universidad de Harvard) trabaja en la intersección de la filosofía de la mente y la ciencia cognitiva, en particular, sobre la memoria y su relación con la percepción, imaginación, atención y conciencia.

Colombia exhibe dos rasgos que se replican en otros países y que son fundamentales para la difusión internacional del trabajo de iberoamericanos y para el desarrollo de la filosofía del lenguaje y de la mente en Iberoamérica. Estos son: la presencia de filósofos no iberoamericanos en Iberoamérica, y la presencia de filósofos iberoamericanos fuera de Iberoamérica. La presencia de filósofos extranjeros en universidades iberoamericanas, aunque solo sea por temporadas de uno o dos años, da un impulso importante a las áreas de investigación, trayendo con ellos no solo ideas nuevas sino nuevas formas de trabajo. Asimismo, la incorporación de filósofos iberoamericanos en las universidades más prestigiosas en filosofía del lenguaje y de la mente no solo resulta beneficiosa para el individuo en cuestión sino para su país de origen[46]. En muchas ocasiones, estas situaciones facilitan el intercambio con académicos de esa institución y el país de origen del iberoamericano o extranjero. Además de la movilidad de académicos, hoy en día hay una mayor movilidad de estudiantes iberoamericanos no solo hacia las universidades en Estados Unidos de Norteamérica y Gran Bretaña, sino entre universidades iberoameri-

46. Lejos están ya en esta época situaciones como aquella a la que se enfrentaba Héctor-Neri Castañeda en la década de los sesenta, a saber, la de decidir entre ser guatemalteco o filósofo.

canas. Esta movilidad se exhibe entre diferentes países como Colombia, Uruguay, España y México. Sin embargo, no son estos países los que más han aprovechado en años recientes los vínculos entre académicos iberoamericanos para fortalecerse internamente. El país que probablemente más lo haya hecho es Portugal.

Aunque en menor grado que Colombia, Portugal muestra un desarrollo significativo en la última década del siglo XX comparado con lo que venía ocurriendo antes. En la Universidad da Lisboa surge un grupo de filósofos analíticos que concentran sus intereses en el lenguaje y la mente, siendo los más conocidos João Branquinho y António Zilhão. Este último se interesó inicialmente por la filosofía del lenguaje de Wittgenstein para después enfocarse en la psicología popular y la explicación de la acción, la reconciliación entre las explicaciones psicológicas y las científicas, y la interpretación y traducción radicales (1993, 2001, 2005).

Branquinho trabaja principalmente sobre la relación entre lenguaje y realidad, las expresiones deícticas y los pensamientos singulares (1996, 1999, 2006), aunque también se ha adentrado en cuestiones de la relación mente-cuerpo y la cognición (p. e., en 2003). Además, ha sido editor de la revista *Disputatio* y actualmente coordina el recientemente formado grupo Lancog (*Language, mind and cognition*), en el que participan filósofos portugueses, españoles y brasileños. Ciertamente, es con él que el intercambio entre Brasil y Portugal se ha incrementado y es él uno de los que más ha impulsado el estudio filosófico del lenguaje y de la mente en Portugal.

Dos integrantes de Lancog son Ricardo Santos de la Universidad de Évora y Adriana Silva Graça de la Universidad de Lisboa. Con cierta influencia de la filosofía de Davidson, Santos ha publicado sobre la forma lógica de enunciados de acción, la teoría del significado davidsoniana y las condiciones de verdad (1997, 2003, 2004). Graça trabaja sobre la semántica de términos singulares que incluye a los nombres propios, los deícticos y las descripciones definidas (1993, 2002, 2003).

De la Universidad de Lisboa surgieron filósofos más jóvenes que comenzaron a publicar en la primera década del siglo XXI. Entre ellos se encuentran Teresa Marques, quien es miembro de Lancog y del grupo Logos en Barcelona, Pedro Santos (Universidad de Algarve) y Rui Sampaio Silva (Universidad de Azores). La primera se interesa por la referencia y las aserciones, el segundo por la semántica de los condicionales, y el tercero por la hermenéutica.

Branquinho y Graça (entre otros) son miembros fundadores de la Sociedad Portuguesa de Filosofía Analítica, la cual inició funciones

en 2004 y tiene encuentros cada tres años. Estos han dado cabida a la presentación de trabajos sobre el lenguaje y la mente y al intercambio con académicos de otros países. Otro miembro de dicha asociación es Sofia Miguens de la Universidad do Porto. Ella trabaja sobre las representaciones mentales, la conciencia fenoménica, la naturalización de lo mental y la filosofía de la acción (1998, 2008 y 2009). Creó en 2005 el grupo de trabajo Mlag (*Mind, Language and Action*) que cuenta con la participación de filósofos españoles. Los portugueses participantes en este grupo son, en su mayoría, jóvenes que solo han iniciado publicaciones en el siglo XXI, entre los que se encuentra João Alberto Pinto quien trabaja sobre superveniencia y la relación mente-cuerpo.

Dos de las relaciones de Portugal con otros países iberoamericanos destacan en este periodo: con Brasil y con España. Ambas relaciones le han permitido tener un intercambio beneficioso. Ya hemos mencionado el caso de un académico perteneciente a un grupo de investigación en España y Portugal. Algo semejante ocurre con filósofos brasileños que trabajan en Brasil y que participan en el grupo Lancog en Lisboa. Estos son Marco Ruffino (Universidad Federal de Río de Janeiro), Breno Hax (Universidad Federal de Paraná) y Guido Imaguire (Universidad Federal de Río de Janeiro). Mientras que el primero inició su carrera académica a finales de los años noventa[47], los dos últimos la iniciaron ya en el siglo XXI. Imaguire ha publicado sobre la semántica de nombres propios y la teoría de las descripciones en Russell, y Hax sobre pensamientos singulares, referencia, conceptos y percepción en Dretske. Sin embargo, pertenecientes a generaciones anteriores están Chateaubriand y Loparić, cuya producción en las áreas que aquí nos interesan solo se daría en el periodo de 1986 hasta la fecha.

En la década de los setenta Oswaldo Chateaubriand de la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro se interesa por la filosofía de la lógica y ontología. Sin embargo, no es sino hacia finales de la década de los noventa que comienza a publicar en filosofía del lenguaje. Los temas que le ocupan en esta área se concentran en las teorías de verdad, los sentidos fregeanos, los nombres propios y las descripciones definidas (2001, 2002, 2005). Defiende en particular una noción de sentido fregeano como propiedad identificadora del referente. Por su parte, Zeljko Loparić (Universidad Estatal de Campinas), filósofo brasileño nacido en Croacia y contemporáneo a Chateaubriand, tiene intereses amplios, entre los cuales está la filosofía de la mente —aun-

47. Hablaremos de Ruffino un poco más abajo.

que no en los temas más comunes o desde las perspectivas tradicionales—. A pesar de publicar artículos en los setenta, sus principales publicaciones sobre la mente se dan solo a partir de 1988. En ellas, elabora una interpretación semántica de la Analítica trascendental de la *Crítica de la razón pura* de Kant (véase, especialmente, 2000). Su idea es que debemos concebir a las categorías como reglas de una semántica constructivista de todos los juicios sintéticos (sean matemáticos o empíricos), donde la semántica aquí tiene que ver con el contenido o referencia de representaciones mentales (no del lenguaje natural). Además, Loparić explora los fundamentos filosóficos de la psicología, en particular, del psicoanálisis (1985, 1997).

Si bien el desarrollo de la filosofía en Brasil no se concentra mayoritariamente en ninguna ciudad en particular y está esparcido a lo largo y ancho del país, si ha de buscarse una ciudad en la que hay una concentración de filósofos del lenguaje, esta es Río de Janeiro. Oswaldo Chateaubriand y Danilo Marcondes de Souza Filho (véase sección 3) desde la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro y Marco Ruffino desde la Universidad Federal de Río de Janeiro, son los filósofos del lenguaje residentes en Brasil más conocidos. Marco Ruffino (antiguo alumno de Loparić en Campinas y de una generación un tanto posterior a la de Chateaubriand, Loparić, De Souza Filho y Barbosa-Filho) publica a partir de la década de los noventa sobre el principio de contexto, la semántica y las proposiciones fregeanas, las expresiones deícticas y el contextualismo (1994, 2003, 2009).

Otros filósofos que se encuentran en Río de Janeiro pero que trabajan en filosofía de la mente son Edgar Marques (Universidad del Estado de Río de Janeiro) y Roberto Horácio de Sá Pereira (Universidad Federal de Río de Janeiro). El primero se interesa en la historia de la filosofía, pero también en la filosofía del lenguaje y de la mente. Sus temas incluyen la metáfora, la filosofía de Wittgenstein y el contenido mental (1990, 2005). Pereira, cuyas publicaciones inician a mediados de los noventa y son sobre escepticismo, pronto se enfoca también en el contenido mental, en particular, en el debate entre contenido estrecho y contenido amplio, y centra su atención en este y otros temas como la autoconciencia y los contenidos no conceptuales (1996, 2007, 2010).

En otras ciudades de Brasil, hay varios filósofos trabajando sobre la mente y el lenguaje. Adriano Naves de Brito (Universidad del Valle del Rio dos Sinos) se concentra en las semánticas fregeanas y kripkeanas de los nombres propios (1998, 2002, 2003), además de trabajar en filosofía moral. Sofia Albornoz Stein realiza su labor en la misma universidad y se ha ocupado de cuestiones sobre el significado, el ho-

lismo y la referencia en filosofía del lenguaje, sobre el fisicismo y el eliminativismo en filosofía de la mente, y sobre la filosofía de Quine, además de problemas en epistemología (1994, 2002, 2006).

Paulo Faria (Universidad Federal de Río Grande del Sur) tiene una gran amplitud en áreas de investigación que van de la historia de la filosofía analítica, la metafísica, la epistemología hasta el lenguaje y la mente. En estos dos ámbitos ha publicado varios artículos sobre los fundamentos epistemológicos russellianos para la teoría de las descripciones definidas, el antiindividualismo y el autoconocimiento (1999, 2001, 2010). Por otra parte, Paulo Faria ha asesorado las tesis doctorales de quienes han iniciado su trabajo filosófico en el siglo XXI en el lenguaje y la mente. Estos incluyen, entre otros, al ya mencionado Breno Hax (Universidad Federal de Paraná), a César S. dos Santos (Facultad IDC, Porto Alegre), quien trabaja sobre antiindividualismo y memoria en filosofía de la mente y contextualismo en filosofía del lenguaje, a Alexandre Machado (Universidad Federal de Paraná), quien trabaja sobre Wittgenstein y el debate entre realismo y antirrealismo en semántica, y a Jônadas Techio (Universidad Federal de Río Grande del Sur) cuyos intereses se enfocan en la autoconciencia, el concepto egocéntrico y la filosofía de Stanley Cavell.

André Leclerc, filósofo canadiense residente en Brasil desde 1995 y hoy profesor en la Universidad Federal de Ceara, trabaja los temas más actuales en filosofía del lenguaje y de la mente: el contextualismo en lenguaje y mente, la intencionalidad, el antiindividualismo y los proyectos naturalistas de la mente en términos biológicos (1998, 2005, 2009). Mientras tanto, en la Universidad Federal de Bahía, Waldomiro Jose Da Silva-Filho investiga sobre la epistemología, la filosofía del lenguaje y de la mente. Silva-Filho ha sido responsable de muchas colecciones importantes en portugués sobre filosofía de la mente y la filosofía de Davidson. Sus temas incluyen la interpretación radical, las teorías semánticas, la metáfora, el antiindividualismo y el externismo del contenido mental (1997, 2000, 2005).

Como se podrá apreciar, solo es hasta la década de los noventa que se ve en Brasil un trabajo sostenido en filosofía de la mente. Faria, Marques, Silva-Filho, Leclerc y Pereira, por mencionar a algunos, comienzan a publicar en estos temas en la década de los noventas. Como también se habrá advertido, muchas de las investigaciones sobre la mente están vinculadas a intereses en epistemología o lenguaje. Sin embargo, otras están motivadas por intereses en lógica y las ciencias cognitivas y computacionales. Tal es el caso de Maria Eunice Quilici Gonzalez (Universidad Estatal Paulista Júlio de Mesquita Filho), a quien le interesa la cognición situada e incorporada (*em-*

boddied), la teoría de la información y la inteligencia artificial (1994, 2007), y quien realiza trabajo interdisciplinario escribiendo con académicos de otras disciplinas (Haselager y Gonzalez, 2002, 2007a y 2007b) además de hacerlo con otros filósofos. Gonzalez, Mariana Claudia Broens, João Antonio de Moraes de la misma universidad trabajan en los mismos temas (Broens y Gonzalez, 2006, Gonzalez, Broens y Moraes, 2010). Sônia Ribeiro Morais (Centro Universitário Toledo, UniToledo), con quien Gonzalez también publica, se centra en temas más clásicos de la percepción como el representacionismo, la relación entre la percepción y la acción, teorías evolucionistas de la mente y las *affordances* (1999, 2000, 2003).

Más allá de quienes se dedican de manera principal a la filosofía de la mente y las ciencias cognitivas o a la filosofía del lenguaje, hay en Brasil bastante interés en estas por quienes se concentran en otras áreas de la filosofía. Ejemplos de esto son Plínio Junqueira Smith y João Vergílio Cuter, ambos en São Paulo (aunque en distintas universidades); el primero, interesado en cuestiones epistemológicas, y el segundo en la filosofía de Wittgenstein. Los dos han publicado sobre el lenguaje y la mente (Smith, 1995, 2002; Cuter, 1994, 2005, 2009). Esto es sintomático de una actitud abierta al estudio filosófico del lenguaje y de la mente en Brasil. Este país es indudablemente uno de los países iberoamericanos en los que más actividad filosófica hay sobre el lenguaje y la mente. Hoy en día hay muchos jóvenes académicos, algunos de los cuales fueron alumnos de Paulo Faria y que ya hemos mencionado. Otros son (por mencionar a algunos) los siguientes: de la Universidad Federal de Minas Gerais, Ernesto Perini Santos, interesado en el contextualismo, el contenido perceptual y los pensamientos singulares, y André Abath, interesado en la conciencia fenoménica, los conceptos demostrativos y el contenido mental; de la Universidad Federal de Piauí, Cristina Sparano, quien trabaja sobre los fundamentos filosóficos de la psicología y la filosofía de Donald Davidson; Rogério Passos Severo en la Universidad Federal de Santa Maria Atua, cuyo trabajo se enfoca en los pensamientos deícticos; Hilan Bensusan (Universidad de Brasilia), a quien le interesan los pensamientos singulares, el externismo, el holismo y el autoconocimiento; y Celso Reni Braida (Universidad Federal de Santa Catarina), enfocado en semántica formal.

No hay en Iberoamérica ningún otro país en el que se dé la explosión filosófica que a finales del siglo XX y hoy mismo se da en Brasil. La estabilidad política y económica, así como las dimensiones del país, el número tan vasto de posgrados en filosofía y el interés por la filosofía, han venido a subsanar el comienzo algo tardío en el estudio

filosófico del lenguaje y de la mente en ese país. En el 2008, además, se creó la Sociedad Brasileña de Filosofía Analítica, la cual está permitiendo reunir los esfuerzos de los filósofos analíticos del lenguaje y de la mente en Brasil. El único país iberoamericano que pudiera compararse con el caso de Brasil, guardando las dimensiones debidas, es España. Como Brasil, España tiene a filósofos del lenguaje y de la mente en casi todas sus regiones. Parte de la razón es la obligatoriedad de cursos en filosofía del lenguaje al nivel de licenciatura y, por ende, la necesidad de contratar a filósofos en esas áreas. La ventaja de España sobre Brasil es justamente la proximidad geográfica entre las universidades, proximidad que hace relativamente fácil el intercambio académico, esto es, la participación en grupos de investigación, talleres y encuentros. De hecho, hay zonas en las que se da una concentración importante de filósofos del lenguaje y de la mente; por ejemplo, en la zona de Cataluña y Valencia.

El grupo más fuerte en filosofía del lenguaje es Logos, formado en la Universidad de Barcelona en 1993 por Manuel García-Carpintero y hoy en día coordinado por Genoveva Martí. Ellos dos son, seguramente, los filósofos del lenguaje españoles más conocidos internacionalmente, y Logos el grupo en filosofía del lenguaje iberoamericano más sólido. Si bien García-Carpintero ha trabajado en áreas como la epistemología, la filosofía de la lógica y la filosofía de la mente, es indudable que su interés principal radica en la filosofía del lenguaje (p. e., 1996, 2004, 2010). Entre otros, defiende una idea de los lenguajes naturales como algo social y analiza a las expresiones referenciales desde una visión neofregeana que incorpora una suerte de bidimensionalismo. Por su parte, Martí adopta una visión más bien neorusselliana y ha publicado, entre otras cuestiones, sobre la naturaleza de la referencia y la rigidez, la semántica de nombres, descripciones definidas y términos generales (p. e., 1995, 2003). También ha criticado los trabajos recientes en filosofía experimental que pretenden mostrar que los nombres propios en ciertas culturas tienen un contenido descriptivo (2009). Otros filósofos en el mismo grupo de Logos antes de finalizar el siglo XX incluyen a Manuel Pérez Otero y Josep Macià en la Universidad de Barcelona, y en la de Girona David Pineda y Josep Lluís Prades. En las áreas de filosofía del lenguaje y de la mente, Pérez Otero ha escrito sobre la superveniencia, el problema de seguir una regla, la modalidad, y las filosofía de Kripke y el segundo Wittgenstein, además del externismo y relativismo semánticos (1998, 2006, 2009); Macià sobre la semántica de nombres propios, y la intersección entre la semántica, la pragmática y la sintaxis (1996, 2000, 2002); y Pineda sobre temas acerca de la mente

como el fisicismo y el funcionalismo (1999, 2002, 2006). Prades, a su vez, ha escrito sobre la filosofía de Wittgenstein, la filosofía de la acción y la relación mente-cuerpo (2006a, 2006b, 2007). En coautoría con Josep Corbí de la Universidad de Valencia escribió un libro precisamente sobre la relación mente-cuerpo (Corbí y Prades, 2000). Por su parte, Corbí ha trabajado sobre los contenidos mentales, la conciencia y el conexionismo (1993, 2007), además de temas en filosofía moral.

En la Universidad de Valencia, así como en la Autónoma de Barcelona, es donde se encuentra una presencia mayor de filosofía de la mente. En la primera, están Olga Fernández Prat y Josefa Toribio[48], mientras que en la segunda Carlos Moya y Tobies Grimaltos (además de Corbí). Josefa Toribio ha trabajado principalmente sobre el contenido mental, su explicación naturalista, el contenido no conceptual, el internismo vs. el externismo, etcétera (p. e., 1997, 1999, 2008). Fernández Prat ha enfocado sus investigaciones en la percepción (2006, 2008a, 2008b)[49].

Moya fue el primer presidente de la Sociedad Española de Filosofía Analítica creada en 1995, la cual vino a dar un foro natural de intercambio en filosofía del lenguaje y de la mente. Él se ocupa hoy en día primordialmente de filosofía moral pero también ha trabajado sobre la acción, la relación mente-cuerpo y el contenido mental y significado (1990, 1992, 2006; Grimaltos y Moya, 2009). Si bien Grimaltos ha publicado en filosofía del lenguaje, sus trabajos en mente se centran sobre el contenido mental y su eficacia causal así como en la percepción (Blasco, Grimaltos y Sánchez, 1999; Grimaltos y Moya, 1997 y 2009; Grimaltos, 1988). En este último caso, toca temas de intersección en epistemología y filosofía de la mente.

En el siglo XXI se incorporaron filósofos de diversas nacionalidades a las universidades de Cataluña, en gran medida gracias a las facilidades otorgadas por el Instituciò Catalana de Recerca i Estudis Avançats (ICREA). Entre ellos están Genoveva Martí y Josefa Toribio, además de los filósofos alemanes Max Kölbel y Sven Rosenkranz quienes habían realizado antes estancias posdoctorales en el Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM) en México. Kölbel trabaja en filosofía del lenguaje, especialmente sobre vaguedad, relativismo

48. Además de Daniel Quesada, de quien ya hablamos en la sección anterior.

49. Rodríguez Consuegra se encuentra también en la Universidad de Valencia y ha trabajado sobre diversos temas en los orígenes de la filosofía analítica, el atomismo lógico y las filosofías de Gödel, Russell y Quine. Naturalmente, toca temas de filosofía del lenguaje, pero sus intereses están más firmemente centrados en la filosofía de las matemáticas, la ontología y la lógica.

semántico y aserciones (1999, 2000, 2002). Rosenkranz se ocupa de áreas como epistemología, ontología, filosofía del lenguaje y filosofía de la mente. En las áreas que aquí nos ocupan sobre la semántica de los tiempos verbales, el relativismo semántico, teorías del papel inferencial, la vaguedad, el realismo y el funcionalismo (2002, 2003, 2011). Otras incorporaciones importantes en la Universidad de Barcelona en filosofía del lenguaje ha sido José Martínez —quien publica en varias áreas de la filosofía y en filosofía del lenguaje sobre la rigidez de términos generales— y Dan López de Sa —quien se ha enfocado en explicaciones semánticas de la vaguedad, los debates en torno al contextualismo y el relativismo, así como a la rigidez de los predicados—.

En Madrid también hay filósofos investigando en filosofía del lenguaje y de la mente. Antonio Blanco Salgueiro de la Complutense ha escrito sobre los actos de hablar y el contenido mental (1996, 2004, 2008). En esa misma universidad Luis Fernández Moreno se ocupa de la referencia de nombres propios y términos generales, y el externismo del contenido mental (1997, 2004, 2008). En la Universidad Autónoma de Madrid se encuentran Jesús Vega e Ignacio Vicario. El primero trabaja en diferentes áreas de la filosofía, siendo la percepción, la conciencia fenoménica y el contenido no conceptual sus intereses en filosofía de la mente (1999, 2010), mientras que el segundo ha escrito principalmente sobre nombres propios y referencia (1999, 2006, 2009). También en Madrid pero en la Universidad Carlos III, Fernando Broncano trabaja sobre la racionalidad, lo cual le ha llevado a tocar cuestiones en filosofía de la ciencia, epistemología y filosofía de la mente. En este último ámbito ha publicado sobre la racionalidad, las emociones, las representaciones y la psicología popular (1991, 1995, 2004).

Por otra parte, en la Universidad de Murcia se encuentra Ángel García Rodríguez quien ha publicado sobre la autoconciencia, el concepto de primera persona y el contenido no conceptual (1998, 2001, 2007). Francisco Calvo Garzón de la misma universidad se enfoca en temas de intersección de la filosofía de la mente y ciencia cognitiva, así como en temas de filosofía del lenguaje: arquitectura mental, conexionismo, referencia, predicación y semántica (2000, 2001, 2003).

En la Universidad de Granada hay un grupo importante en filosofía del lenguaje y filosofía de la mente. María José Frápolli, quien ha estado interesada en temas de filosofía de la lógica, ha publicado en filosofía del lenguaje sobre intensionalidad, opacidad, externismo semántico, contextualismo (1994, 2000, 2009). Esther Romero

se ha ocupado principalmente sobre la comunicación y la metáfora (1999 y Romero y Soria, 2003, 2005). Fernando Martínez Manrique ha sido muy prolífico, publicando sobre cognición, modularidad, el nivel subpersonal, contenido mental, contextualismo y explicaciones cognitivas del lenguaje (p. e., Martínez Manrique, 2004, 2007; Ezquerro y Martínez Manrique, 1999; Martínez Manrique y Vicente, 2005). En el siglo XXI ingresaron a la misma universidad filósofos del lenguaje y de la mente como Manuel de Pinedo (cuyos temas son la relación mente-cuerpo, cognición y conceptos) y Neftalí Villanueva (quien se ocupa del contextualismo y las implicaturas conversacionales, entre otros).

Otro grupo significativo de filósofos del lenguaje y de la mente se da en la Universidad del País Vasco. Ahí se encuentran Jesús Ezquerro, Jesús M. Larrazábal, Kepa Korta, Eros Corazza, Agustín Vicente y Agustín Arrieta. Los intereses de Ezquerro son claramente sobre el estudio cognitivo de la mente, la simulación, la atención, entre otros (Ezquerro, 1995; Ezquerro e Iza, 1996; Ezquerro y Martínez Manrique, 1999). Contemporáneo a Ezquerro, Larrazábal se ha interesado por cuestiones en lógica y filosofía de la economía, lo que lo ha llevado a tocar cuestiones sobre el análisis del lenguaje y sistemas de cognición y acción (Korta y Larrazábal, 1998). Kepa Korta, por su parte, ha trabajado primordialmente sobre la comunicación, las implicaturas conversacionales, lo dicho, y la división entre semántica y pragmática (2001; Korta y Perry, 2011). Agustín Vicente ha publicado sobre la causalidad mental y la relación entre el lenguaje y el pensamiento (1999, 2004, 2010; Martínez Manrique y Vicente, 2005). Agustín Arrieta, por su parte, ha estado interesado principalmente en metafísica y lógica, pero también en temas sobre el lenguaje como la semántica de los nombres y la rigidez (1998, 2005, 2007).

Mediante un programa semejante al del ICREA de Cataluña, a saber, el IKER Basque, mediante becas del gobierno español, o por medio de contrataciones directas, en el siglo XXI ingresaron varios filósofos a la Universidad del País Vasco. Entre estos, además de Agustín Vicente, están Eros Corazza (filósofo del lenguaje suizo, quien se ocupa de temas en filosofía del lenguaje y de la mente como los deícticos y los pensamientos deícticos; 1991, 2004a, 2004b) y Joana Garmendia (ironía y pragmática)[50].

50. Hasta hace poco María Ponte se encontraba en el País Vasco. Hoy en día está en Sevilla. Aunque sus intereses son principalmente en filosofía de las matemáticas, más recientemente se ha preocupado por la semántica de predicados y la noción de desacuerdo.

En la Universidad de Murcia, Manuel Hernández Iglesias trabaja sobre intencionalidad, significado e interpretación radical (1990, 1994, 2003). En Oviedo, Jorge Rodríguez Marqueze ha publicado sobre la naturaleza de las proposiciones y el significado (1998, 2000, 2001). Hay dos autores que parecen guiar la investigación de María Uxía Rivas Monroy en Santiago de Compostela: Frege y Peirce. Desde ellos, se aproxima a problemas de filosofía del lenguaje (1999, 2006), epistemología y ontología (2010). Pedro Chamizo en la Universidad de Málaga se interesa más por los significados no literales, la traducción y problemas cognitivos relacionados con el uso del lenguaje (1998, 2000, 2009). En la misma universidad, Juan Vázquez ha escrito sobre referencia y las bases neurológicas de la cognición, además de temas en filosofía de la ciencia (2000, 2007).

Hay dos autores fuera del territorio continental de España que se dedican a temas de intersección en la filosofía de la mente y la ciencia cognitiva: Manuel Liz en las Islas Canarias y Antoni Gomila en las Islas Baleares. En nuestras áreas, el primero ha escrito sobre la relación de superveniencia, la experiencia subjetiva, la intencionalidad y las representaciones mentales (1991, 1995, 2001). El segundo trabaja en el departamento de psicología y su enfoque es altamente interdisciplinario. Sus temas incluyen a los modelos computacionales de la mente, la arquitectura cognitiva y la cognición, la representación mental, y las explicaciones evolucionistas de la mente y del lenguaje (1994, 1995, 2008).

Fuera de España, hay cada vez más filósofos españoles en universidades del Reino Unido, Estados Unidos, Canadá y Australia. Uno de ellos es José Zalabardo en el University College London, quien trabaja en temas de epistemología, metafísica, filosofía del lenguaje y de la mente. Se ha interesado por la relación entre la realidad y las representaciones en el lenguaje y el pensamiento. En este sentido ha escrito sobre la cuestión de seguir una regla, cómo uno sabe que no es un cerebro en una cubeta, y la referencia (1997, 1998, 2009). Gabriel Uzquiano en la Universidad de Oxford se ocupa de temas en filosofía de la lógica y de las matemáticas, además de filosofía del lenguaje. En esta última área ha escrito sobre cuantificación, denotación y plurales (2004a, 2004b). Y, desde una perspectiva continental, Cristina Lafont en la Universidad de Northwestern ha escrito sobre filosofía del lenguaje, además de ética y filosofía política. En el caso del lenguaje, ha publicado sobre la filosofía del lenguaje en Heidegger, Habermas y la hermenéutica en general, y sobre significado, referencia y verdad (1993, 1999, 2000). De generaciones más recientes están Esa Díaz León (Universidad de Manitoba) y Jordi Fernández

(Universidad de Adelaide). Ella se ocupa de la conciencia fenoménica y los conceptos fenoménicos, mientras que él sobre el concepto de uno mismo, el autoconocimiento, la memoria y la causalidad mental.

Desde sus inicios y a lo largo del periodo de maduración, en Argentina y México (a diferencia de lo que ocurre en Brasil y España) hay un centralismo en las actividades filosóficas, concentrándose una gran parte en la Universidad de Buenos Aires y en la UNAM. Sin embargo, es en el periodo de consolidación cuando se aprecia una mayor presencia en otras universidades. En el caso de Argentina, se desarrollan otros centros filosóficos como en La Plata y Córdoba, pero persiste una concentración en Buenos Aires. En el caso de México, surgen otros grupos de filósofos en universidades distintas de la UNAM, tanto fuera como dentro de la Ciudad de México. En ambos países, este proceso ha sido lento en parte porque, a diferencia del caso de España, la materia de filosofía del lenguaje no es obligatoria al nivel de licenciatura en todas las universidades. A pesar de esto, tanto en México como en Argentina la estabilidad política y la mejora en salarios en el periodo de consolidación, dio pie a un mayor número de personas dedicadas a la vida académica. (En el caso de México, además, la introducción de un programa de posdoctorados en la UNAM que se ha mantenido desde los noventa dio un impulso muy importante a las áreas que aquí nos interesan).

En Argentina filósofos que estaban antes interesados en metafísica en las décadas de los ochenta y noventa se mueven hacía la filosofía de la mente, la mayoría miembros de la Sociedad Argentina de Filosofía Analítica (SADAF). Tal es el caso de Juan Rodríguez Larreta, quien además de trabajar en metafísica, publica algunos artículos sobre la conciencia fenoménica y el argumento del lenguaje privado (2005, 2009, Dorfman y Rodríguez Larreta, 1987). Otro caso es Nora Stigol (Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de La Plata y SADAF), quien publica artículos sobre la conciencia fenoménica y el contenido no conceptual (1994, 1999, 2005). Julia Vergara (SADAF), interesada en la filosofía de la mente de Wittgenstein, escribe sobre el contenido mental y el autoconocimiento (1995, 1997, 2005).

Diana Pérez, Marcelo Sabatés y Liza Skidelsky pertenecen a generaciones más jóvenes y trabajan en filosofía de la mente. Pérez, con adscripción a la Universidad de Buenos Aires, hoy en día es presidente de SADAF y trabaja en filosofía de la mente y de la psicología. Sus temas van desde la causalidad mental y la naturalización de lo mental hasta la conciencia fenoménica, el contenido no conceptual y la posibilidad del pensamiento sin lenguaje (1995, 2000, 2006). Sabatés se encuentra en la Universidad del Estado de Kansas y, como Pérez,

se ha interesado en la causación mental y la relación mente-cuerpo (1993, 2001, 2002). Skidelsky también de la Universidad de Buenos Aires se ocupa más de temas en las intersecciones de filosofía de la mente y ciencia cognitiva (como son las distinciones entre lo personal y lo subpersonal, doxástico-subdoxástico, y la modularidad y el innatismo) y de la filosofía de la mente y filosofía del lenguaje (p. e., la competencia lingüística) (1999, 2006, 2009). En el siglo XXI, han surgido también nuevos filósofos interesados en la mente. Tal es el caso de Karina Pedace quien trabaja sobre la normatividad de lo mental y de Sabrina Haimovici quien se enfoca sobre la posesión de conceptos.

Surgen hacia finales de los ochenta y principios de los noventa filósofos interesados en epistemología y filosofía del lenguaje, en particular, en las filosofías de Rorty y Wittgenstein y el pragmatismo. Ejemplos de esto son Samuel Cabanchik, Federico Penelas y Daniel Kalpokas; los primeros dos en la Universidad de Buenos Aires y el último en la Universidad de Córdoba. El interés sobre el lenguaje se centra en las teorías de interpretación y la comunicación. Cabanchik escribe sobre la distinción entre causas y razones, la metáfora, los límites y juegos del lenguaje y la filosofía de Wittgenstein (1987, 1993, 2007). Si bien Penelas está más interesado en la epistemología que en la filosofía del lenguaje, ha publicado artículos sobre semántica y la norma de aserción (1998, 2000, 2009). Kalpokas se enfoca también en puntos de intersección del lenguaje y la mente con la epistemología, siendo su interés principal la filosofía de Rorty. En este sentido ha publicado sobre verdad y percepción (1999, 2008a, 2008b). Los tres son parte del Grupo de Acción Filosófica (GAF) en el que se ha venido estimulando la filosofía de la lógica, epistemología y la filosofía del lenguaje. Eleonora Orlando y Eduardo Barrio también forman parte de dicho grupo. Aunque Orlando ha publicado en filosofía de la mente, su área principal de investigación es en filosofía del lenguaje. Ha escrito sobre todo acerca de la referencia y la semántica de nombres propios y las adscripciones de actitudes proposicionales (1997, 1999, 2008). El área central de investigación de Barrio es la filosofía de la lógica, pero ha publicado también en epistemología y filosofía del lenguaje. Sobre el lenguaje ha escrito acerca del predicado de verdad y el contenido semántico (1996, 1998, 2002). Pertenecientes a GAF surgieron en el siglo XXI otros filósofos interesados en lenguaje: Ezequiel Zerbudis comenzó a publicar sobre rigidez y referencia (además de temas en metafísica); Glenda Satne sobre el fenómeno de seguir una regla y escepticismos sobre el significado (además de otros temas en epistemología y filosofía de la mente); y Justina Díaz Legaspe sobre las descripciones definidas y sus usos.

En la Universidad de Córdoba, se encuentran, además de Daniel Kalpokas, Patricia Brunsteins y Carolina Scotto. Brunsteins trabaja sobre la atribución y explicación de estados mentales (1999, 2008, 2010), mientras que Scotto se centra más en la filosofía de Wittgenstein, la conciencia fenoménica y la cuestión de la naturalización de la mente (1999, 2000, 2002). En Córdoba, como en Buenos Aires, han surgido en el siglo XXI filósofos de la mente: Laura Danón se ocupa de temas en las condiciones para la atribución de estados intencionales, en especial, estados con contenido conceptual y proposicional, y Mariela Aguilera se ocupa de temas semejantes.

En la década de los ochenta surge en México, específicamente en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, un grupo de filósofos que se interesan por varios temas en filosofía del lenguaje y de la mente, así como la filosofía de Wittgenstein. Álvaro Rodríguez Tirado se ocupó de teorías del significado, seguir una regla, y el concepto de primera persona (1979, 1986, 1987). Alejandro Tomasini, por su parte, se ha enfocado en tratar diversos temas en filosofía desde una perspectiva wittgensteiniana. Estos van desde la cuestión sobre seguir una regla y la naturaleza de los conceptos hasta las concepciones del lenguaje y temas en filosofía de la psicología (1986, 1988, 2005). Lourdes Valdivia (hoy en día en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM) ubica sus preferencias lejos de Wittgenstein en las semánticas fregeana. Defiende en última instancia una teoría katziana de la semántica que prescinda de conceptos extensionales (1984, 1995, 1998). Interesado también en filosofía del lenguaje, Pedro Ramos (hoy en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México) publica sobre las atribuciones de actitudes proposicionales y la semántica de descripciones y nombres propios (1984, 1994, 1997). Claudia Lorena García inicialmente se interesa por la filosofía de Descartes y la epistemología, pero después deja su interés histórico y se centra en la ciencia cognitiva y la filosofía de la mente. Los temas en nuestras áreas sobre los cuales ha publicado han sido la modularidad, el innatismo y las explicaciones evolucionistas de la cognición (1997, 2007, 2009).

Una generación posterior de filósofos del lenguaje y de la mente se integra paulatinamente en universidades mexicanas en la década de los noventa. A la UNAM se incorporan (en orden histórico) Guillermo Hurtado, Pedro Stepanenko, Maite Ezcurdia, Mario Gómez Torrente, Ángeles Eraña y Axel Barceló. Y a la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa Sílvio Pinto y Max Fernández de Castro.

Hurtado se ha ocupado de varias áreas de la filosofía como son la ontología y la epistemología, además de la filosofía del lenguaje y de la mente. En el caso de la mente, se ha ocupado del acceso a los pro-

pios estados mentales y su conexión con ciertas teorías de identidad personal y, en el caso del lenguaje, ha publicado sobre los compromisos ontológicos de ciertas oraciones del lenguaje natural (1994, 1998, 2001). Pedro Stepanenko tiene como áreas principales de investigación la epistemología y la filosofía kantiana, además de la filosofía de la mente. Su interés en la mente se deriva de sus intereses en las otras dos áreas y tiene que ver con el autoconocimiento, esto es, el conocimiento de la propia mente, y la percepción (1995, 2002, 2004).

Ezcurdia tiene intereses tanto en filosofía del lenguaje como de la mente, publicando en torno a la semántica de los deícticos y los nombres propios, el contextualismo, la competencia semántica, el innatismo del lenguaje y el concepto de primera persona, entre otros (1997, 2003, 2004, 2009b). Gómez Torrente ha trabajado principalmente en filosofía de la lógica y filosofía del lenguaje. Sobre el lenguaje se ha centrado en el fenómeno de vaguedad, la rigidez para los términos generales, el entrecomillado, seguir una regla y el lenguaje del color (1997, 2001, 2006). Al igual que Gómez Torrente, Barceló trabaja primordialmente en filosofía de la lógica y filosofía del lenguaje, pero sus intereses se extienden a la filosofía de la matemática, metafísica y la ciencia cognitiva. En sus indagaciones filosóficas sobre el lenguaje, Barceló ha publicado sobre el relativismo semántico, la relación entre el lenguaje natural y la forma lógica, mientras que sobre la mente ha publicado artículos sobre modularidad y cognición (2004, 2011). Axel Barceló ha sido coautor con Ángeles Eraña sobre la modularidad de la mente (Barceló, Eraña y Stainton, 2010). Los temas de investigación de ella se centran en otros aspectos de la cognición y del razonamiento humanos (1999, 2002).

Hacia finales del siglo XX inicia un proyecto de crear un nuevo centro de investigación multidisciplinaria de la UNAM en Mérida, Yucatán. En él trabajan hoy en día tanto Pedro Stepanenko como Martín Fricke, este último filósofo alemán que se ocupa de la filosofía de la percepción y el autoconocimiento (1999, 2007; Fricke y Snowdon 2003). Esto augura un buen desarrollo de la filosofía de la mente en esa región de México.

Mientras tanto, el Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, en la Ciudad de México continúa contratando a filósofos recién egresados del doctorado mediante un programa de becas posdoctorales, programa mediante el cual ingresaron al Instituto Mario Gómez Torrente, Max Kölbel y Sven Rosenkranz (estos dos últimos ahora en la Universidad de Barcelona). Aparte de este programa, ingresó Leonard J. Clapp en el siglo XXI a dicho Instituto. Sus intereses están enfocados principalmente en la dependencia contextual, la ausencia

de composicionalidad en el lenguaje y el pensamiento, y las adscripciones de actitudes proposicionales (1995, 2009a, 2009b). En el siglo XXI, surgen además nuevos filósofos en ese instituto interesados en la mente y el lenguaje: Laura Duhau se ocupa de la relación entre lenguaje y pensamiento, la posesión de conceptos y la distinción entre contenido conceptual y no conceptual; Gustavo Ortiz Millán publica principalmente en cuestiones de psicología moral sobre deseos y emociones; Miguel Ángel Fernández interesado en epistemología y aspectos epistemológicos en filosofía de la mente; y Eduardo García Ramírez ofrece explicaciones cognitivas de la percepción y del funcionamiento del lenguaje.

Max Fernández de Castro, Sílvio Pinto y Jorge Tagle Marroquín de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa investigan sobre filosofía del lenguaje. Fernández y Pinto trabajan también en filosofía de las matemáticas. Sin embargo, sobre el lenguaje Fernández de Castro está interesado en el análisis semántico del lenguaje natural, la relación de denotación y los compromisos ontológicos de sistemas lingüísticos (2003a, 2003b, 2008), y Pinto en el problema de seguir una regla y la constitución de conceptos, el carácter social del lenguaje, el lenguaje del pensamiento y la paradoja del análisis (1999, 2007, 2009). Tagle Marroquín, quien está adscrito a la UAM-Iztapalapa y a la Universidad Autónoma de Zacatecas, ha publicado sobre funcionalismo y leyes psicológicas, y está interesado en teorías del significado y de la verdad (1999, 2010).

En la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (Cuernavaca), se encuentran Juan González y Patricia King. El primero trabaja sobre la percepción y la conciencia desde una perspectiva cognitivista (1997, 2004; González, Bach-y-Rita y Hasse, 2005), mientras que la segunda aborda problemas en la intersección de filosofía de la mente, epistemología y filosofía de la ciencia, especialmente sobre externismo y cognición situada (2000).

Al igual que sucede con otros filósofos iberoamericanos, hay varios filósofos mexicanos dedicados al estudio del lenguaje y de la mente que trabajan fuera de su país. En el caso mexicano, la mayoría se encuentra en Estados Unidos. Jesús H. Aguilar (Rochester Institute of Technology) se ha dedicado a la causalidad mental, la relación mente-cuerpo y la agencia (1993, 2007; Aguilar y Buckareff, 2009), mientras que Agustín Rayo trabaja sobre vaguedad, cuantificación, verdad y la relación entre contenido y posibilidad, además de tener intereses en filosofía de las matemáticas y de la lógica (2002, 2007, 2008). Más recientemente, se ha incorporado a universidades americanas Carlos Montemayor. Se ocupa de la percepción, la conciencia

y el contenido deíctico desde una perspectiva cognitivista. Ellos, junto con otros mexicanos dedicados a otras áreas de la filosofía basados en Estados Unidos y Canadá, han creado la Asociación Americana de Filósofos Mexicanos, la cual celebra un coloquio de manera anual. Es innegable que dos de las áreas más prominentes en esos encuentros son la filosofía del lenguaje y de la mente, y que la creación de dicha asociación busca no solo fortalecer los vínculos de los mexicanos en Estados Unidos sino de impulsar los vínculos con diversos académicos basados en México.

La celebración de encuentros entre filósofos de una sola nacionalidad, si bien esenciales para el país en cuestión, son solo una forma de fortalecer ciertas áreas de la filosofía. Los encuentros deliberadamente iberoamericanos, sin embargo, son otra forma útil de fortalecer las áreas en Iberoamérica. Desde la década de los noventa, comenzó a celebrarse un simposio anual entre los países latinoamericanos que tenían una veta particularmente analítica. Inicialmente, los encuentros se daban entre Argentina, Brasil y México, pero poco a poco se fueron ampliando para incorporar a otros países de Latinoamérica así como a España y Portugal. Gradualmente, además, esos encuentros se fueron definiendo como coloquios en filosofía analítica. Los temas discutidos eran diversos pero incluían a la filosofía del lenguaje (aunque en menor grado a la filosofía de la mente). No cabe duda que estos encuentros sirvieron para forjar una comunidad más estrecha en filosofía del lenguaje. A la par, los intercambios en el seno de congresos más generales, o intercambios menos formales pero asiduos, en filosofía de la mente entre países como Argentina, España y México fortalecieron los vínculos entre ellos.

5. PERSPECTIVAS HACIA EL FUTURO

El camino para la filosofía del lenguaje y de la mente en Iberoamérica de los años sesenta a finales del siglo XX ha sido gratificante. Lejos queda ya la época en que solo un puñado de iberoamericanos de manera aislada se dedicaba a la filosofía del lenguaje y menos a la filosofía de la mente. Después de un periodo de maduración frente a diferentes retos políticos y económicos podemos decir que estas áreas de la filosofía gozan de buena salud en Iberoamérica. No solo esto, se puede decir también que poco a poco la comunidad está logrando una presencia importante más allá de Iberoamérica en el ámbito mundial. La publicación en editoriales y revistas fuera de Iberoamérica, el que iberoamericanos se desempeñen en los países y universidades más des-

tacadas en filosofía del lenguaje y de la mente, y la contratación de no iberoamericanos en universidades iberoamericanas, han contribuido en este sentido. En la medida en que los autores iberoamericanos sean cada vez más reconocidos fuera de sus propios países y de Iberoamérica y se coloquen en el ámbito mundial, se fortalecerá más la comunidad y habrá un mayor interés de intercambio académico a su interior.

Otra contribución importante a la proyección mundial de la comunidad iberoamericana en filosofía del lenguaje y de la mente ha provenido de las revistas en las que se publican trabajos en estas áreas y que hoy en día han obtenido un reconocimiento más allá del ámbito iberoamericano. Ejemplos de estas son *Análisis Filosófico* (Argentina, 1981 a la fecha), *Disputatio* (Portugal, 1996 a la fecha), *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía* (México, 1967 a la fecha), *Manuscrito* (Brasil, 1977 a la fecha), *Teorema* (España; Primera época: 1971-1986, Segunda época: 1996 a la fecha), y *Theoria* (España; Primera época: 1952-1955, Segunda época: 1985 a la fecha).

En Iberoamérica hoy en día existe un intercambio saludable entre diferentes países. En la primera década del siglo XXI se han dado diferentes acciones en Latinoamérica para fortalecer el estudio filosófico sobre el lenguaje y la mente. En 2007, durante la celebración del 40 aniversario de la revista *Crítica* en la Ciudad de México, se creó la Asociación Latinoamericana de Filosofía Analítica (ALFAn), la cual celebró su primer congreso en abril del 2010. Como ya hemos dicho, un lugar natural para la filosofía del lenguaje y de la mente es la tradición analítica, por lo cual la creación de esta asociación da un marco natural para el intercambio entre latinoamericanos en estas áreas.

Es cierto, no obstante, que a la fecha hay países de América Latina en los que no hay presencia de filosofía del lenguaje y de la mente. Este es el caso de Belice, Bolivia, Ecuador, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Panamá, Paraguay, las Guyanas y el Caribe. Es impredecible qué es lo que se pueda lograr con países con los que no compartimos una lengua común o con regímenes políticos y situaciones económicas complicadas. Sin embargo, es esencial que las asociaciones y, en especial, la Asociación Latinoamericana de Filosofía Analítica estén atentas a la manera de promover estas áreas en esos países.

Los vínculos de los diversos países de América Latina con la península Ibérica no están formalizados en asociaciones, pero el intercambio continúa dándose, aprovechando en muchas ocasiones los convenios existentes entre universidades. No obstante, es cierto que mientras Latinoamérica está mirando hacia su interior y potenciando la creación de vínculos con académicos de Estados Unidos y Gran

Bretaña, partes de España están fortaleciendo, como es natural, sus vínculos con la Unión Europea. Hoy en día, por ejemplo, hay encuentros de filosofía celebrados entre países como Portugal, España e Italia, y acuerdos de cooperación entre instituciones académicas españolas, británicas, húngaras, francesas, entre otras.

La existencia de las sociedades española y portuguesa en filosofía analítica —ambas miembros de la Sociedad Europea de Filosofía Analítica, y cuyos congresos están abiertos a la participación de latinoamericanos—, la creación hoy en día de ALFA —también abierta a la participación de filósofos de otras nacionalidades—, así como la existencia de las sociedades argentina, brasileña y chilena en filosofía analítica, parecen bastar para fortalecer por medio de congresos a la filosofía del lenguaje y de la mente dentro de la comunidad iberoamericana. La celebración de talleres y coloquios en diferentes países continuamente también contribuyen en esta dirección. Sin embargo, más allá de los encuentros académicos y de las invitaciones a académicos a impartir conferencias y cursos en otras universidades, una línea de acción deseable sería la creación de proyectos de investigación con la participación de académicos de diferentes países en temas o problemas específicos y con financiamiento internacional. Si bien este tipo de proyectos existen al interior de la Unión Europea, hoy en día aún no existen los mecanismos institucionales o gubernamentales adecuados para crear este tipo de proyectos en Latinoamérica ni mucho menos entre países de América Latina y de la península Ibérica. Desafortunadamente, no se vislumbra en un futuro corto la existencia de fondos para su desarrollo. A pesar de ello, no cabe duda de que en Iberoamérica la filosofía del lenguaje y de la mente seguirá dando cada vez mayores y mejores frutos[51].

BIBLIOGRAFÍA

Acero, J. J. (1984), «Verbos que se comportan como antecedentes pronominales»: *Teorema*, XIV/3-4.

Acero, J. J. (1985), *Filosofía y análisis del lenguaje*, Cincel, Madrid.

Acero, J. J. (1993), *Lenguaje y filosofía*, Octaedro, Barcelona.

51. Agradezco a Guillermo Hurtado, Sílvio Pinto y Margarita Valdés los comentarios y las guías para este recorrido de la filosofía en Iberoamérica. Agradezco a los proyectos Conacyt U83004 y DGAPA IN401909 el apoyo para llevar a cabo la investigación para este trabajo y, muy en particular, a la Biblioteca Eduardo García Máynez del Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, el apoyo en conseguir los textos que no se encontraban en ella. Sobra decir que los errores y las omisiones son responsabilidad mía.

Acero, J. J. (2003), «Conceptions of the Mind... That Do Not Loose Sight of Logic»: *Theoria*, XVIII/46.
Acero, J. J., E. de Bustos y D. Quesada (1985), *Introducción a la filosofía del lenguaje*, Cátedra, Madrid.
Aguilar, J. H. (1993), «Ciencia cognitiva y acción humana»: *Boletín Informativo de Cognia*, V/2.
Aguilar, J. H. (2007), «Interpersonal Interactions and the Bounds of Agency»: *Dialectica*, LXI/2, 219-234.
Aguilar, J. H. y A. Buckareff (2009), «Agency, Consciousness, and Executive Control»: *Philosophia*, XXXVII/1, 21-30.
Almeida, G. A. de (1978), «Aspectos da Filosofia da Linguagem»: *Cadernos Seaf*, I/1.
Almeida, G. A. de (1981), «Fenomenologia e Análise Lingüística» en G. A. de Almeida y R. F. Landim-Filho (comps.), *Filosofia da Linguagem e Lógica*, Loyola, São Paulo, 7-46.
Almeida, G. A. de (1982), «Sobre a Fenomenologia da Linguagem»: *Manuscrito*, V/2.
Arregui, J. V. y M. C. Betancur (2004), *Wittgenstein*, Editextos, Madrid.
Arrieta, A. (1998), «Reflexiones sobre el tejido de tesis kripkeanas»: *Revista de Filosofía*, XI/20, 23-40.
Arrieta, A. (2005), «'Neptune' between 'Hesperus' and 'Vulcan'. On descriptive names and non-existence»: *Acta Analytica*, XX/3, 48-59.
Arrieta, A. (2007), «Identity, Existence, Cardinality and Direct Reference», en J. L. Falguera, M. C. Martínez y J. M. Sagüillo (comps.), *Current Topics in Logic and Analytic Philosophy*, Santiago de Compostela University Press, Santiago de Compostela, 37-51.
Barbosa-Filho, B. (1972), *Sur la notion de signification dans les Investigations Philosophiques de Wittgenstein*, Cahiers de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain.
Barbosa-Filho, B. (1973), «Nota sobre o conceito de jogo-de-linguagem nas *Investigações* de Wittgenstein»: *Caderno de Filosofia e Ciências Humanas*, IX, 73-104.
Barbosa-Filho, B. (1995), «Forme, sens et objet dans le *Tractatus* de Wittgenstein»: *Cahiers de L'École Normale Superieure de Fontenay-Saint-Cloud*, II, 74-98.
Barceló, A. (2004), «Sobre la idea misma de análisis semántico»: *Signos Filosóficos*, VI/12, 9-32.
Barceló, A. (2011), «¿Por qué una palabra significa lo que significa?»: *Crítica*, XLIII/127, 59-66.
Barceló, A., A. Eraña y R. Stainton (2010): «The Contribution of Domain Specificity in the Highly Modular Mind»: *Minds and Machines*, XX/1, 19-27.
Barrio, E. (1996), «Trascendentalismo, contenido semántico y verdad»: *Análisis filosófico*, XVI/1, 43-66.
Barrio, E. (1998), *La verdad desestructurada*, Eudeba, Buenos Aires.
Barrio, E. (2002), «Reglas, expresión y objetividad»: *Manuscrito*, XXV/1.
Beuchot, M. (1981), *El problema de los universales*, Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM), México.
Beuchot, M. (1991), *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, Instituto de Investigaciones Filológicas (UNAM), México.
Beuchot, M. (2000), *Tratado de hermenéutica analógica: hacia un nuevo modelo de interpretación*, Facultad de Filosofía y Letras (UNAM), México.

Betancur, M. C. (1993), «El pronombre como categoría semántica»: *Revista Investigaciones* (Universidad de Caldas), XIII/1-3.
Betancur, M. C. (1997), *Russell: mundo y lenguaje*, Centro Editorial Universidad de Caldas, Manizales.
Betancur, M. C. (2006), *Metáfora y ver como*, Editorial Universidad de Caldas, Manizales.
Blanco Salgueiro, A. (1996), «The Meaning of 'Mental Meaning'»: *Ágora: Papeles de Filosofía*, XV/2, 165-172.
Blanco Salgueiro, A. (2004), *Palabras al viento*, Trotta, Madrid.
Blanco Salgueiro, A. (2008), «Cómo hacer cosas malas con palabras: actos ilocucionarios hostiles y los fundamentos de la teoría de los actos de habla»: *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofia*, XL/118, 3-27.
Blasco, J. L. (1973), *Lenguaje, filosofía y conocimiento*, Ariel, Barcelona.
Blasco, J. L., T. Grimaltos y D. Sánchez (1999), *Signo y pensamiento. Una introducción a los problemas del lenguaje*, Ariel, Barcelona.
Botero, J. J. (1985), «El *Sinn* noemático y la referencia»: *Ideas y valores*, XXXIV/68-69, 15-70.
Botero, J. J. (1987), «Actitudes proposicionales: formalismo y mentalismo en semántica»: *Ideas y valores*, XXXVI/73, 3-23.
Botero, J. J. (1992), «A propósito de la representación»: *Ideas y valores*, XLI/90-91, 53-74.
Branquinho, J. (1996), «Singular Propositions and Modes of Presentation»: *Disputatio*, I, 5-22.
Branquinho, J. (1999), «On the Problem of Cognitive Dynamics»: *Grazer Philosophische Studien*, LVI, 29-56.
Branquinho, J. (2006), *Direct Reference, Cognitive Significance and Fregean Sense*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa.
Brito, A. N. de (1998), «O significado e os nomes nas linguagens formal e ordinária», en A. N. Brito y O. A. Vale. (comps.), *Aspectos da Linguagem. Filosofia, lingüística e informática*, Cegraf, Goiânia, 63-88.
Brito, A. N. de (2002), «Nomes logicamente próprios e referência direta»: *Principia*, V/1-2, 1-18.
Brito, A. N. de (2003), *Nomes próprios: semântica e ontologia*, Editora da UnB, Brasilia.
Broens, M. C. y M. E. Q. Gonzalez (2006), «Um estudo do conhecimento não proposicional no contexto da teoria da cognição incorporada e situada»: *Manuscrito*, XXIX/2, 729-751.
Broncano, F. (1991), «La acción, su razón y su circunstancia»: *Taula: Quaderns de pensament*, 15, 49-68.
Broncano, F. (1995), «La fuerza del PC (Principio de Caridad). Circunstancia, habilidad y contenido en la explicación de la acción»: *Análisis filosófico*, XV/1-2.
Broncano, F. (2004), «Capacidades metarrepresentacionales y conducta simbólica»: *Estudios de psicología*, XXV/2, 183-204.
Brunsteins, P. (1999), «Adscripción Intencional y Normatividad»: *Epistemología e Historia de la Ciencia*, VI.
Brunsteins, P. (2008), «Algunas reflexiones acerca de la simulación mental y la perspectiva de la primera persona»: *Areté*, XX/1, 7-38.
Brunsteins, P. (2010), *La psicología folk. Teorías, prácticas y perspectivas*, Ediciones del Signo, Buenos Aires.
Burgos, R. (1968), «Sobre el concepto de objeto en el *Tractatus*»: *Crítica*, II/6.

Bustos, de E. (1986), «Pragmática, modo y condicionales»: *Crítica*, XVIII/52.
Bustos, de E. (1996), «Metáforas polémicas: el caso de la argumentación» *Theoria*, XI/25.
Bustos, de E. (2000), *Metáfora y cognición*, FCE, México.
Bustos, de E. (2004), *Lenguaje, comunicación y cognición*, UNED, Madrid.
Cabanchik, S. (1987), «Causas y razones en la filosofía de Wittgenstein»: *Análisis filosófico*, VII/1, 29-45.
Cabanchik, S. (1993), *El revés de la filosofía. Lenguaje y escepticismo*, Biblos, Buenos Aires.
Cabanchik, S. (2007), «El muro del lenguaje», en F. Penelas y G. Satne (comps.), *Gramáticas, juegos y silencio, discusiones en torno a Wittgenstein*, Grama, Buenos Aires.
Calvo, F. (2000), «Semantic Perversity»: *Teorema*, XIX/2, 65-77.
Calvo, F. (2001), «Reference, Predication and Individuation»: *Manuscrito*, XXIV/2, 43-57.
Calvo, F. (2003), «Connectionist Semantics and the Collateral Information Challenge»: *Mind and Language*, XVIII/1, 77-94.
Caorsi, C. E. (1994), *Lógica, filosofía y psicoanálisis*, Roca Viva, Montevideo.
Caorsi, C. E. (1999), *Ensayos sobre Davidson*, Fundación de Cultura Universitaria/Fundación Banco de Boston, Montevideo.
Caorsi, C. E. (2001), *De una teoría del lenguaje a una teoría de la acción intencional. Una introduccion a la filosofia de Donald Davidson*, Asociación Cultural Factótum, León.
Cardona, C. (1999), «Reglas gramaticales y colores: La aproximación de Wittgenstein»: *Reportes* (Universidad del Rosario, Bogotá).
Cardona, C. (2001), «Wittgenstein: del atomismo al holismo lógico», en *El pensamiento de L. Wittgenstein*, Unibiblios, Bogotá.
Cardona, C. (2009), «Salvando a Wittgenstein de Quintanilla»: *Ideas y valores*, LVIII/141, 251-256.
Castañeda, H.-N. (1963), «The Private Language Argument», en C. D. Rollins (comp.), *Knowledge and Experience*, Pittsburg University, Pittsburg.
Castañeda, H.-N. (1966), « 'He': On the Logic of Self-consciousness»: *Ratio*, 8.
Castañeda, H.-N. (1967a), «The Private Language Problem»: *Encyclopedia of Philosophy*, MacMillan, Londres.
Castañeda, H.-N. (1967b), «Indicators and Quasi-Indicators»: *American Philosophical Quarterly*, IV/2.
Castañeda, H.-N. (1967c), «Omniscient and Indexical Reference»: *The Journal of Philosophy*, LXIV/7.
Castañeda, H.-N. (1986/1998), *Autobiografía filosófica*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México. (Orig. *Héctor-Neri Castañeda*, Kluwer, Dordrecht, 1986).
Chamizo, P. (1998), *Metáfora y conocimiento*, Anexos de *Analecta Malacitana*, vol. 16, Málaga.
Chamizo, P. J. (2000), «Metafora y Conocimiento»: *Themata*, 24, 320-324.
Chamizo, P. J. (2009), «Variaciones representacionales: entre lo literal y lo translaticio»: *Suplementos de Contrastes: Revista Internacional de Filosofia*, 14, 15-30.
Chateaubriand, O. (2001), *Logical Forms. Part I: Truth and Description*, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciencia-UNICAMP, Campinas.
Chateaubriand, O. (2002), «Descriptions: Frege and Russell combined»: *Synthèse*, CXXX/2, 213-226.

Chateaubriand, O. (2005), *Logical Forms. Part II: Logic, Language, and Knowledge*, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciencia-UNICAMP, Campinas.

Chierchia, G. (1989), «Anaphora and Attitudes *De Se*», en J. Bartsch, J. Van Bentham y Van Emde (comps.), *Language in Context*, Doris, Dordrecht.

Church, A. (1956), *Introduction to Mathematical Logic*, Princeton University Press, Princeton.

Clapp, L. (1995), «How to be Naive and Innocent: A Criticism of Crimmins and Perry's Theory of Attitude Ascriptions»: *Linguistics and Philosophy*, XVIII/5, 529-565.

Clapp, L. (2009a), «The Problem of Negative Existentials Does Not Exist: A Case For Dynamic Semantics»: *Journal of Pragmatics*, XLI/7, 1422-1434.

Clapp, L. (2009b), «The Rhetorical Relations Approach to Indirect Speech Acts: Problems and Prospects»: *Pragmatics and Cognition*, XVII/1, 43-76.

Coffa, J. A. (1991), *The Semantic Tradition. From Kant to Carnap to the Vienna Station*, Cambridge University Press, Cambridge.

Corazza, E. (1991), «Dire 'Je'»: *Dialogue*, XXX/1-2, 51-75.

Corazza, E. (2004a), «On the Alleged Ambiguity of 'Now' and 'Here'»: *Synthèse*, CXXXVIII/2, 289-313.

Corazza, E. (2004b), *Reflecting the Mind: Indexicality and Quasi-Indexicality*, Oxford University Press, Oxford.

Corbí, J. (1993), «Classical and Connectionist Models: Levels of Description»: *Synthèse*, XCV, 141-168.

Corbí, J. (2007), «The Mud of Experience and Modes of Awareness»: *Theoria*, XXII/58, 36-49.

Corbí, J. y J. L. Prades (2000), *Mind, Causes, and Mechanisms*, Blackwell, Oxford.

Cussins, A. (1992), «Content, Embodiment and Objectivity: the Theory of Cognitive Trails»: *Mind*, CI/404, 651-688.

Cussins, A. (1993), «Nonconceptual Content and the Elimination of Misconceived Composites!»: *Mind and Language*, VIII/2, 234-252.

Cussins, A. (1994), «The connectionist construction of concepts», en M. Boden (comp.), *The Philosophy of Artificial Intelligence*, Oxford University Press, Oxford.

Cuter, J. V. G. (1994), «Wittgenstein e o domínio da gramática — a ruptura com o *Tractatus*»: *Educação e Filosofia* (Uberlândia), VIII/16, 173-182.

Cuter, J. V. G. (2005), «Um precursor dos jogos de linguagem»: *Analytica* (São Paulo), IX, 117-138.

Cuter, J. V. G. (2009), «Wittgenstein e Eu»: *Discurso*, XXXVIII, 215-238.

Dascal, M. (1973), «Are 'semantic structures' really 'deeper' than 'deep structures'?»: *Semiotica*, VIII/2.

Dascal, M. (1977), «Conversational relevance»: *Journal of Pragmatics*, I/4.

Dascal, M. (1992), «Pragmatics and foundationalism»: *Journal of Pragmatics*, XVII/5-6.

Dascal, M. (2003), *Interpretation and Understanding*, John Benjamins, Ámsterdam. (Versión en portugués: *Interpretação e Compreensão*, Unisinos, São Leopoldo, 2006).

Díaz Soto, M. (1996), «El problema mente-cerebro desde un punto de vista materialista», en M. Farías y M. Rodríguez (comps.), *Investigación multidisciplinaria*, Universidad de Santiago de Chile, Santiago de Chile.

Díaz Soto, M. (1999), «Sobre lo mental o como evitar el agnosticismo»: *Revista Patagónica de Filosofía*, 1/1.

Díaz Soto, M. (2007), «La conciencia y sus qualia. Un desafío a la filosofía de la mente», en I. Magaña Frades (comp.), *II Encuentros y desafíos de la Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades*, Universidad de Santiago, Santiago de Chile.

Dorfman, B. y J. Rodríguez Larreta (1987), «Sobre la privacidad de los estados de conciencia»: *Análisis filosófico*, VII/2.

Eraña, A. (1999), «Un acercamiento naturalista a la noción de diversidad cognoscitiva»: *Analogía Filosófica: Revista de Filosofía*, XIII/2, 141-153.

Eraña, A. (2002), «Creencia, racionalidad y agencia cognoscitiva (Belief, Rationality, and Cognitive Agency)»: *Theoria*, XVII/43, 137-159.

Ezcurdia, M. (1997), «Dynamic and Coherent Thoughts»: *European Review of Philosophy: Cognitive Dynamics*, II, 105-139.

Ezcurdia, M. (2003), «Introducing Sense»: *Manuscrito*, XXVI/2, 279-312.

Ezcurdia, M. (2004), «Pragmatic Attitudes and Semantic Competence»: *Crítica*, XXXVI/108, 55-82.

Ezcurdia, M. (2009a), «Dinamismo y composicionalidad», en L. Puig (comp.), *El discurso y sus espejos*, Coordinación de Humanidades, UNAM, México.

Ezcurdia, M. (2009b), «Motivating Moderate Contextualism»: *Manuscrito*, XXXII/1, 153-199.

Ezquerro, J. (1995), «Simular, ¿qué otra cosa podríamos hacer?»: *Arbor*, 597, 65-110.

Ezquerro, J. y M. Iza (1996), «Knowledge Representation, Reflexive Reasoning and Discourse Processing»: *Theoria*, XI/26, 125-145.

Ezquerro, J. y F. Martínez Manrique (1999), «Explicitness with Psychological Ground»: *Minds and Machines*, 8, 353-374.

Faria, P. (1999), «Discriminação e Afecção», E. Marques, E. M. Rocha, L. Levy, L. C. Pereira, M. A. Gleizer y U. Pinheiro (comps.), *Verdade, Conhecimento e Acao: Ensaios em Homenagem a Guido Antonio de Almeida e Raul Landim Filho*, Loyola, São Paulo, 145-159.

Faria, P. (2001), «Discriminação e Conhecimento de Si», en U. Pinheiro *et al.*, 113-128.

Faria, P. (2010), «Memory as Acquaintance with the Past: Some Lessons from Russell, 1912-1914»: *Kriterion*, CXXI, 149-172.

Fermandois, E. (2000), «Verdad y metáfora: una aproximación pragmática»: *Crítica*, XXXII/95.

Fermandois, E. (2008), «Wittgenstein, Geertz y la comprensión de metáforas»: *Crítica*, XL/118.

Fermandois, E. (2009), «Imagen, aspecto y emoción. Apuntes para una fenomenología de la metáfora»: *Ideas y valores*, LVIII/140, 5-31.

Fernández de Castro, M. (2003a), «Tres métodos de análisis semántico»: *Signos Filosóficos*, V/9, 133-154.

Fernández de Castro, M. (2003b), *Quine y la ontología abstracta*, Porrúa, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México.

Fernández de Castro, M. (2008), «La denotación como operación metafísica», en S. Pinto (comp.), *Bertrand Russell y el análisis filosófico a partir de «On Denoting»*, UAM-Iztapalapa, México, 29-57.

Fernández, M. A. y M. Valdés (2009), «La filosofía analítica», en E. Dussel, E. Mendieta y C. Bohórquez (comps.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino»*, Siglo XXI, México.

Fernández Moreno, L. (1997), «¿Es la referencia del término 'agua' inmutable?»: *Theoria*, XII/30, 493-509.

Fernández Moreno, L. (2004), *La referencia de los nombres propios*, Trotta, Madrid.
Fernández Moreno, L. (comp.) (2008), *Para leer a Wittgenstein: lenguaje y pensamiento*, Biblioteca Nueva, Madrid.
Fernández Prat, O. (2006), «Particularity and reflexivity in the intentional content of perception»: *Theoria*, XXI/56, 133-146.
Fernández Prat, O. (2008a), «La noción de constitución de la experiencia perceptiva»: *Diánoia*, LIII/60, 141-165.
Fernández Prat, O. (2008b), «Contenido, sensación y percepción»: *Crítica*, XL/120, 37-65.
Ferreira da Silva, V. (1940), *Elementos da lógica matemática*, São Paulo.
Flores Hernández, L. (1996), «Pragmática del lenguaje natural, corporalidad y mundo», en *Actas del IV Congreso de Fenomenología*, Sociedad Española de Fenomenología, Santiago de Compostela.
Flórez, A. (1986), «Algunas anotaciones sobre el uso lógico del lenguaje en Carroll»: *Universitas Philosophica*, 6, 116-122.
Flórez, A. (1988), «¿Una filosofía del lenguaje en Ockham?»: *Universitas Philosophica*, 10, 55-71.
Flórez, A., M. Holguín y R. Meléndez (comps.) (2003), *Del espejo a las herramientas. Ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein*, Siglo del Hombre, Bogotá.
Frápolli, M.ª J. (1994), «Extensionalidad, Opacidad y Estructura Intensional»: *Revista de Filosofía*, VII, 355-368.
Frápolli, M.ª J. (2000), «Un análisis lógico de los enunciados de identidad psiconeural»: *Theoria*, XV/2, 319-348.
Frápolli, M.ª J. (2009), «Relativism of truth vs. dogmatism about truths. A false dichotomy»: *Teorema*, XXVIII/3.
Frege, G. (1892), «Sobre el sentido y la referencia», en L. M. Valdés (1991).
Freund, M. (1993), «Goedel, la Mente y el Computador»: *Tiempo Compartido (Revista de Computación del Instituto Tecnológico de Costa Rica)*, III/5.
Freund, M. (2001), «A Temporal Logic for Sortals»: *Studia Logica*, LXI/3.
Freund, M. (2002), «Conceptual Realism and Interpretation»: *Protosociology: An International Journal for Interdisciplinary Research*, XVII.
Fricke, M. (1999), «Selbstbewußtsein und personale Identität», en J. Nida-Rümelin (comp.), *Rationalität, Realismus, Revision*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 493-500.
Fricke, M. (2007), «Davidson y la autoridad de la primera persona»: *Diánoia*, LII/58, 49-76.
Fricke, M. y P. Snowdown (2003), «Solidity and Impediment»: *Analysis*, LXIII/3, 173-178.
Gaos, J. (1962), *De la Filosofía*, FCE, México. (Reimp. en *Obras Completas, XII. De la Filosofía*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1982).
Gaos, J. (1970), *Del Hombre*, Universidad Nacional Autónoma de México, México. (Reimp. en *Obras Completas, XIII. De la Filosofía*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1992).
García, C. L. (1997), «Ideas innatas, esencias y verdades eternas en Descartes»: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXIII/2, 273-293.
García, C. L. (2007), «Cognitive Modularity, Biological Modularity, and Evolvability»: *Biological Theory*, II/1, 62-73.

García, C. L. (2009), «Disociaciones cognoscitivas y la evolucionalbilidad de la mente»: *Análisis filosófico*, XXIX/1, 73-103.
García-Carpintero, M. (1996), *Las palabras, las ideas y las cosas*, Ariel, Barcelona.
García-Carpintero, M. (2004), «The Deferred Ostention Theory of Quotation»: *Noûs*, XXXVIII/4, 674-692.
García-Carpintero, M. (2010), «Fictional Imaginings», en R. Jeshion (comp.), *New Essays on Singular Thoughts*, Oxford University Press, Oxford, 273-299.
García Rodríguez, A. (1998), «Sobre la posibilidad de haber sido otro»: *Teorema*, XVII/2, 45-58.
García Rodríguez, A. (2001), «Autoconciencia y contenido no-conceptual»: *Revista de Filosofía*, XIV/26, 165-185.
García Rodríguez, A. (2007), «The Nonconceptual in Concept Acquisition»: *Theoria*, XXII/58, 93-110.
García Suárez, A. (1972), «¿Es el lenguaje del *Tractatus* un lenguaje privado?»: *Teorema* (n.º monográfico: *Tractatus logico-philosophicus*).
García Suárez, A. (1976), *La lógica de la experiencia. Wittgenstein y el problema del lenguaje privado*, Tecnos, Madrid.
García Suárez, A. (1997), *Modos de significar*, Tecnos, Madrid (reed. 2011).
Garrido, M., N. Orringer, L. M. Valdés y M. Valdés (comps.) (2009), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Cátedra, Madrid.
Gómez Lobo, A. (1972) (comp.), *Siete escritos sobre lógica y semántica de Gottlob Frege*, Ediciones Universitarias de Valparaíso, Valparaíso.
Gómez Torrente, M. (1997), «Two Problems for an Epistemicist View of Vagueness»: *Philosophical Issues*, 8, 237-245.
Gómez Torrente, M. (2001), «Quotation Revisited»: *Philosophical Studies*, CII/2, 123-153.
Gómez Torrente, M. (2006), «Rigidity and Essentiality»: *Mind*, CXV/458, 227-259.
Gomila, A. (1994), «The functionality of the study of language origin: comment on Pinker & Bloom»: *Behavioral and Brain Sciences*, XVII/1, 180-182.
Gomila, A. (1995), «Externalismo semántico y determinación del contenido: el enfoque teleo-funcional de R. Millikan»: *Análisis filosófico*, XV/12, 107-133.
Gomila, A. (2008), «Mending or abandoning cognitivism?», en A. Glenberg, M. de Vega y A. Glaesser (comps.), *Symbols and Embodiment*, Oxford University Press, Oxford, 799-834.
González, J. C. (1997), «Identifier n'est pas reconnaître», en *Actes des Journées Internationles d'Orsay sur les Sciences Cognitives*, 95-98.
González, J. C. (2004), «El argumento de la alucinación revisitado»: *Acta Comportamentalia*, XII, 55-73.
González, J. C., P. Bach-y-Rita y S. Hasse (2005), «Perceptual recalibration in sensory substitution and perceptual modification»: *Pragmatics and Cognition*, XIII/3, 481-500.
Gonzalez, M. E. Q. (1994), «Um estudo cognitivo-informacional das representações mentais», en P. Abrantes (comp.), *Epistemologia e Cognição*, Universidade de Brasilia, Brasilia, 127-145.
Gonzalez, M. E. Q. (2007), «Information and mechanical models of intelligence: What can we learn from cognitive science?»: *Pragmatics and Cognition*, 12, 109-125.

Gonzalez, M. E. Q., M. C. Broens y J. A. Moraes (2010), «A virada informacional na Filosofia: alguma novidade para o estudo da mente?»: *Revista de Filosofia Aurora*, XXII, 137-151.
Graça, A. S. (1993), «Fenomenalismo e Teoria Causal da Percepção»: *Argumento*, 5/6, 1993.
Graça, A. S. (2002), «Referência e Denotação. Duas Funções Semânticas Irredutíveis»: *Disputatio* 12, 3-21.
Graça, A. S. (2003), *Referência e Denotação. Um Ensaio acerca do Sentido a da Referência de Nomes e Descrições*, F. C. Gulbenkian, F. Ciência e Tecnologia, Lisboa.
Gracia, J. J. E., M. Dascal, E. Rabossi y E. Villanueva (comps.) (1984), *Philosophical Analysis in Latin America*, Reidel, Dordrecht.
Grimaltos, T. (1988), «Hacia un realismo epistémico en filosofía de la percepción»: *Qaderns de Filosofia i Ciencia*, 13, 81-106.
Grimaltos, T. y C. Moya (1997), «Belief, Content and Cause»: *European Review of Phiosophy*, II, 159-171.
Grimaltos, T. y C. Moya (2009), «Content, Meaning and Truth»: *International Journal of Philosophical Studies*, XVII/2, 299-305.
Gutiérrez, C. (1974), «Un algoritmo de inteligencia artificial»: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXXIV.
Gutiérrez, C. (1977), «Ambigüedad y comunicación»: *Revista latinoamericana de filosofía*, III/3.
Gutiérrez, C. (1993), «La explicación de la mente»: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXXI.
Guzmán Jorquera, E. (2002), *Existencia y realidad*, I: *Lógica, análisis y humanismo*, Editorial Universidad Nacional de San Agustín, Arequipa, 2002. (Incluye los artículos «La definición semántica de la verdad» [1983], «De la predicación existencial» [1986] y «Verdad y confrontación» [1990]).
Hansberg, O. (1978), «Monismo anómalo»: *Diánoia*, XXIV/24.
Hansberg, O. (1989), «Emociones y creencias»: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XV/2.
Hansberg, O. (1996), *La diversidad de las emociones*, FCE, México.
Hansberg, O. (2000), «The Role of Emotions in Moral Psychology: Shame and Indignation», en B. Elevitch (comp.), *Philosophy of Mind*, Boston University, Boston.
Haselager, W. F. G. y M. E. Q. Gonzalez (2002), «Causalidade circular e causação mental: uma saída para a oposição internalismo versus externalismo»: *Manuscrito*, XXV/1, 271-238.
Haselager, W. F. G. y M. E. Q. Gonzalez (2007a), «Mechanicism and autonomy: what can robotics teach us about human cognition and action?»: *Pragmatics and Cognition*, XV, 407-412.
Haselager, W. F. G. y M. E. Q. Gonzalez (2007b), «The meaningfull body: On differences between artificial and organic creatures», en A. Loula, R. Gudwin y J. Queiroz. (comps.), *Artificial Cognition Systems*, IDEA Group Inc, London, 238-250.
Hernández Iglesias, M. (1990), *La semántica de Davidson. Una introducción crítica*, Antonio Machado, Madrid.
Hernández Iglesias, M. (1994), «Incommensurability without Dogmas»: *Dialectica*, XLVIII/1, 29-45.
Hernández Iglesias, M. (2003), *El tercer dogma. Interpretación, metáfora e inconmensurabilidad*, Antonio Machado, Madrid.

Hierro, J. (1976), *La teoría de las ideas innatas en Chomsky*, Labor, Barcelona.
Hierro, J. (1980), *Principios de filosofía del lenguaje. Teoría de los signos. Teoría de la gramática*, Alianza, Madrid.
Hierro, J. (1982), *Principios de filosofía del lenguaje. Teoría del significado*, Alianza, Madrid.
Hoyos, J. G. (1981), «La lógica de los conceptos. Un estudio sobre algunos casos imaginarios en el Segundo Wittggenstein»: *Revista Cuestiones Teológicas y Filosóficas*, 22.
Hoyos, J. G. (2001), *La lógica de los conceptos. A propósito de Ludwig Wittgenstein*, Cargraphics, Medellín, 2001.
Hurtado, G. (1994), «Subjetividad y privacidad»: *Crítica*, XXVI/76-77, 185-203.
Hurtado, G. (1998), *Proposiciones russellianas*, UNAM, México.
Hurtado, G. (2001), «Sujeto, persona y sentido», en U. Pinheiro *et al.*, 165-174.
Hurtado, G. (2007), *El Búho y la Serpiente. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo* XX, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
Jackson, F. (1998), *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*, Oxford University Press, Oxford.
Kalpokas, D. (1999), «Entre el objetivismo y el relativismo: el etnocentrismo liberal de R. Rorty»: *Ágora*, XVIII/2, 41-63.
Kalpokas, D. (2008a), «Pragmatismo, empirismo y representaciones: una propuesta acerca del papel epistémico de la experiencia»: *Análisis filosófico*, XXVIII/2, 281-302.
Kalpokas, D. (2008b), «Peirce, Wittgenstein y Davidson: coincidencias anti-escepticas»: *Areté: Revista de Filosofia*, XX/2, 217-232.
King, P. (2000), «Internalismo, externalismo y autoconocimiento»: *Crítica*, XXXII/96, 99-119.
Kölbel, M. (1999), «Saving Relativism from its Saviour»: *Crítica*, XXXI/91, 91-103.
Kölbel, M. (2000), «Edgington on Compounds of Conditionals»: *Mind*, CIX/433, 97-108.
Kölbel, M. (2002), *Truth without Objectivity*, Routledge, Londres.
Korta, K. (2001), «A Panoramic View of Contemporary Pragmatics»: *Gogoa: Euskal Herriko Unibertsitateko Hizkuntza, Ezagutza, Komunikazio eta Ekintzari buruzko Aldizkaria*, I/2, 195-224.
Korta, K. y J. M. Larrazábal (1998), «Diálogo y acción colectiva»: *Manuscrito*, XXI, no. 1, 107-148.
Korta, K. y J. Perry (2011), *Critical Pragmatics. An Inquiry into Reference and Communication*, Cambridge University Press, Cambridge.
Krebs, V. J. (2002), «El cuerpo sutil del lenguaje y el sentido perdido de la filosofía»: *Areté*, XIV/2.
Krebs, V. J. (2007), *La recuperación del sentido: Ensayos en torno a Wittgenstein, lo trascendente y la filosofía*, Equinoccio, Caracas.
Krebs, V. J. y W. Day (comps.) (2009), *Seeing Wittgenstein Anew: New Essays on Aspect-Seeing*, Cambridge University Press, Cambridge.
Lafont, C. (1993), *La razón como lenguaje. Un analisis del giro linguístico en la filosofía del lenguaje alemana*, Visor, Madrid.
Lafont, C. (1999), *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, MIT Press, Cambridge (MA).
Lafont, C. (2000), *Heidegger, Language and World-Disclosure*, Cambridge University Press, Cambridge.

Landim-Filho, R. F. (1981), «Sentido e Verdade no *Tractatus* de L. Wittgenstein»: *Síntese*, VIII/22, 35-48.
Landim-Filho, R. F. (1984), «Significado e Verdade»: *Síntese*, XI/32, 33-47.
Landim-Filho, R. F. (1995), «A Referência do Dêitico Eu na Gênese do Sistema Cartesiano: a Res Cogitans ou o Homem?»: *Analytica*, 1/2, 41-66.
Leclerc, A. (1998), «Pourquoi le Grundgedanke de Wittgenstein (T. 4.0312) est si fondamental?»: *Principia*, II/2, 183-201.
Leclerc, A. (2005), «Davidson's Externalism and Swampman's Troublesome Biography»: *Principia*, IX/1-2, 159-175.
Leclerc, A. (2009), «Meanings, Actions and Agreements»: *Manuscrito*, XXXII/1, 249-282.
Liz, M. (1991), «Contents and contexts: on Fodor's narrow/broad divide»: *Taula: Quaderns de pensament*, 15, 35-48.
Liz, M. (1995), «La estructura de las representaciones mentales: una perspectiva integradora»: *Análisis filosófico*, XV/1-2, 135-166.
Liz, M. (2001), «El problema del mundo externo y el problema de la experiencia subjetiva. Algunas estrategias para llenar dos vacíos»: *Suplementos de Contrastes: Revista Internacional de Filosofía*, 6, 153-187.
Lo Monaco, V. P. (1981), «Significado, descripciones y entidades abstractas»: *Episteme* (n.s.), I/1-3, 59-79.
Lo Monaco, V. P. (2000), «Problemas con la sistematicidad en el análisis de la mente», en *Memorias del XIV Congreso Interamericano de Filosofía*, cederrón, México, 2000.
Lo Monaco, V. P. (2006), «An Examination of the Logical Structure of Belief Statements based on Davidson's Radical Interpretation»: *Episteme*, XXVI/1.
Loparić, Z. (1985), «Resistências à psicanálise»: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, 8, 29-49.
Loparić, Z. (1997), «A máquina no homem»: *Psicanálise e Universidade*, 7, 14-32.
Loparić, Z. (2000), *A semântica transcendental de Kant*, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciencia-UNICAMP, Campinas.
Lourenço, M. (1986), *A Espontaneidade da Razão: A Analítica Conceptual da Refutação do Empirismo na Filosofia de Wittgenstein*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa.
Lourenço, M. (1995), *A Cultura da Subtileza: Aspectos da Filosofia Analítica*, Gradiva, Lisboa.
Lluberes, P. (1981), «Nombres propios y compromiso ontológico»: *Episteme* (n.s.), I/1-3, 81-111.
Macià, J. (1996), «Binding Theory Semantic Interpretation and Context»: *Catalan working papers in linguistics*, V/1, 81-112.
Macià, J. (2000), «On the Interpretation of Formal Languages and the Analysis of Logical Properties»: *Theoria*, XV/38, 235-258.
Macià, J. (2002), «Presuposición y significado expresivo»: *Theoria*, XVII/45, 499-513.
Margáin, H. (1975a), «La existencia nunca es un predicado»: *Teoría*, II/2.
Margáin, H. (1975b), «La existencia y el argumento ontológico»: *Diánoia*, XXI/21.
Margáin, H. (1976a), «Validez, inferencia e implicaturas I»: *Crítica*, VIII/23.
Margáin, H. (1976b), «Validez, inferencia e implicaturas II»: *Crítica*, VIII/24.
Margáin, H. (1978), *Racionalidad, lenguaje y filosofía*, FCE, México.
Marques, E. (1990), «Sobre a distinção entre Sachverhalt e Tatsache no Tractatus

Logico-Philosophicus de Ludwig Wittgenstein»: *O Que nos Faz Pensar. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio*, II, 54-61.
Marques, E. (2005), «Sobre o reconhecimento e interpretação de metáforas»: *Reflexão* (Campinas), LXXXVIII, 95-104.
Martí, G. (1995), «The Essence of Genuine Reference»: *Journal of Philosophical Logic*, XXIV/3, 275-289.
Martí, G. (2003), «The Question of Rigidity in New Theories of Reference»: *Noûs*, XXXVII/1, 161-179.
Martí, G. (2009), «Against Semantic Multi-Culturalism»: *Analysis*, LXIX/1, 42-48.
Martínez Manrique, F. (2004), «Explicitness and Nonconnectionist Vehicle Theories of Consciousness»: *Behavioral and Brain Sciences*, XXVII/2, 302-303.
Martínez Manrique, F. (2007), «Attributions of Self-Deception»: *Teorema*, XXVI/3, 131-143.
Martínez Manrique, F. y A. Vicente (2005), «Semantic Underdetermination and the Cognitive Uses of Language»: *Mind and Language*, XX/5, 537-558.
Martins, A. M. (1972), «A filosofia da linguagem de Whitehead»: *Revista Portuguesa de Filosofia*, XXVIII/1.
Martins, A. M. (2009), «Teoría(s) de la verdad e (in)determinación semántica»: *Revista Portuguesa de Filosofia*, LXV, supl.
Meléndez, R. (1995a), «El problema de la opacidad referencial en los contextos modales»: *Ideas y valores*, XLIV/96-97, 67-87.
Meléndez, R. (1995b), «Kripke sobre el problema mente-cuerpo y las identidades contingentes», en *El trabajo filosófico de hoy en el Continente. Memorias del XII Congreso Interamericano de Filosofía*, ABC, Bogotá, 781-791.
Meléndez, R. (2001), «Crítica del lenguaje, lógica y ética en el *Tractatus logico-philosophicus*», en *El pensamiento de L. Wittgenstein*, Unibiblos, Bogotá, 67-92.
Miguens, S. (1998), «Dennett, Millikan e o Teleofuncionalismo»: *Revista Portuguesa de Filosofia*, LIV/3-4, 467-509.
Miguens, S. (2008), *Será que a minha mente está dentro da minha cabeça? Da ciência cognitiva à filosofia (ensaios)*, Campo das Letras, Porto.
Miguens, S. (2009), *Compreender a mente e o conhecimento*, Fundação Universidade do Porto, Porto.
Molina Flores, C. N. (1954), *Matemática y filosofía*, México.
Morais, S. R. (1999), «Conexionismo e a concepção ryleana da mente»: *Universitária*, II/1, 114-118.
Morais, S. R. (2000), «Os princípios da interioridade e das exterioridade no estudo da percepção»: *Rumos da Epistemologia* (NEL/UFSC), 3, 143-156.
Morais, S. R. (2003), «A percepção visual e suas regras de processamento segundo os representacionistas»: *Avesso do Avesso*, I, 52-63.
Moretti, A. (1981), «Deseos y proposiciones»: *Crítica*, XIII/37.
Moretti, A. (1993), «Otro argumento contra las semánticas meinongianas»: *Análisis filosófico*, XIII/1.
Moretti, A. (2008), *Interpretar y referir. Ejercicios de análisis filosófico*, Grama, Buenos Aires.
Moya, C. (1990), *The Philosophy of Action*, Polity, Cambridge.
Moya, C. (1992), «Introducción a la filosofía de Davidson: mente, mundo y acción», en D. Davidson, *Mente, mundo y acción*, Paidós, Barcelona.
Moya, C. (2006), «Moran on Self-Knowledge, Agency and Responsibility»: *Crítica*, XXXVIII/114, 3-20.

Muguerza, J. (comp.) (1981), *La concepción analítica de la filosofía*, Alianza, Madrid.
Nicol, E. (1957), *Metafísica de la expresión*, FCE, México.
Nuño, J. (1987), «Esto no tiene nombre»: *Crítica*, XIX/55.
Nuño, J. (1983-1984), «Ideas innatas, mentalismo y lenguaje privado»: *Episteme* (n.s.), III-IV/1-3, 31-49.
Orayen, R. (1971), *La ontología de Frege*, Universidad Nacional de La Plata, La Plata.
Orayen, R. (1976), «Verdad lógica y sinonimia»: *Crítica*, VIII/22.
Orayen, R. (1982), «Quine, los conceptos intensionales y la lógica del lenguaje ordinario»: *Análisis filosófico*, II/1-2.
Orayen, R. (1985), «*Entailment*, deducibilidad y condicionales del lenguaje ordinario»: *Revista latinoamericana de filosofía*, XI/3.
Orayen, R. (1989), *Lógica, significado y ontología*, Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM), México.
Orayen, R. (1994), «Un esbozo de solución a un enigma de Kripke»: *Crítica*, XXVI/76-77.
Orlando, E. (1997), «Contenido y conciencia: el debate en torno a los qualia»: *Diánoia*, XLIII, 1-29.
Orlando, E. (1999), *Concepciones de la referencia*, Eudeba, Buenos Aires.
Orlando, E. (2008), «Fictional Names without Fictional Objects»: *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofia*, XL/120, 111-127.
Ortiz, G. y D. Pérez (2010), «Analytic Philosophy», en S. Nuccetelli, O. Schutte y O. Bueno (comps.), *A Companion to Latin American Philosopy*, Blackwell, Oxford.
Penelas, F. (1998), «Semántica y metodología: descansen impasse»: *Análisis filosófico*, XVIII/218, 159-163.
Penelas, F. (2000), «Deflacionismo: el debate Davidson/Rorty»: *Revista de Filosofía: Publicación de la Asociación de Estudios Filosóficos*, XV/2, 57-68.
Penelas, F. (2009), «El conversacionalismo y la verdad como norma de la aserción: el debate Rorty/Engel»: *Revista de Filosofía*, XXXIV/1, 27-50.
Pereda, C. (1991), *Conversar es humano*, FCE y El Colegio Nacional, México.
Pereda, C. (1998), «Is there such thing as language?»: *Crítica*, XXX/88, 73-91.
Pereira, R. H. S. (1996), «Intencionalidade e Ceticismo»: *Discurso*, 27, 157-179.
Pereira, R. H. S. (2007), «Autoconsciência e predicação de si»: *Analytica*, XI, 121-154.
Pereira, R. H. S. (2010), «Intuições sensiveis em Kant: nem conceptualismo nem não-conceitualismo»: *Manuscrito*, XXXIII/2, 467-495.
Pérez, D. (1995), «¿Leyes causales intencionales? Sobre los argumentos de Fodor en favor de las leyes intencionales»: *Revista latinoamericana de filosofía*, XIX.
Pérez, D. (2000), *La mente como eslabón causal*, Catálogos, Buenos Aires.
Pérez, D. (2006), «The Nonconceptual Contents of Our Minds»: *Protosociology: An International Journal of Interdisciplinary Research*, XXII, 78-98.
Pérez Otero, M. (1998), «On the Utility of Global Supervenience»: *Crítica*, XXX/90, 3-21.
Pérez Otero, M. (2006), *Esbozo de la filosofía de Kripke*, Montesinos, Barcelona.
Pérez Otero, M. (2009), «La regla de aseveración y las implicaturas argumentativas»: *Theoria*, XXIV/1, 63-81.
Pineda, D. (1999), «Searle y el problema de la exclusión causal. Vindicación del materialismo frente al naturalismo biológico»: *Teorema*, XVIII/1, 155-170.

Pineda, D. (2002), «The Causal Exclusion Puzzle»: *European Journal of Philosophy*, X, 26-42.
Pineda, D. (2006), «A Mereological Characterization of Physicalism»: *International Studies in the Philosophy of Science*, XX, 243-266.
Pinheiro, U., M. Ruffino y P. J. Smith (comps.) (2001), *Ontologia, Conhecimento e Linguagem: um Encontro de Filósofos Latino-Americanos*, Mauad/ FAPERJ, Río de Janeiro.
Pinto, S. (1999), «Wittgenstein on the Social Character of Language»: *Crítica*, XXXI/93, 75-103.
Pinto, S. (2007), «El realismo y la fijacion de la referencia»: *Manuscrito*, XXX/1, 9-34.
Pinto, S. (2009), *Escepticismo del significado y teorías de conceptos*, Anthropos, México.
Platts, M. (1979), *Ways of Meaning*, Routledge and Keagan Paul, London (2.ª ed., MIT Press, Cambridge [MA], 1997. Versión en español: *Sendas del significado*, FCE/ UNAM, 1997).
Platts, M. (1980a), «Kind words and understanding»: *Crítica*, XII/36.
Platts, M. (1980b), «What Should A Theory of Meaning Do?»: *Crítica*, XX/59.
Platts, M. (1991), *Moral Realities. An Essay on Philosophical Psychology*, Routledge and Keagan Paul, London.
Platts, M. (1996), «Desire and Action»: *Noûs*, XX.
Prades, J. L. (2006a), «Filosofía de la mente: estado de la cuestión»: *Theoria*, XXI/57, 315-332.
Prades, J. L. (2006b), «Varieties of Internal Relations: Intention, Expression and Norms»: *Teorema*, XXV/1, 137-154.
Prades, J. L. (2007), «Endorsement, reasons and intentional action»: *Theoria*, XXII/58, 25-34.
Quesada, D. (1974), *La gramática generativo-transformacional: supuestos e implicaciones*, Alianza, Madrid.
Quesada, D. (1984), «Las afirmaciones ontológicas y la psicología de las actitudes proposicionales»: *Teorema*, XIV.
Quesada, D. (1998), «Functionalism and the Spatial Content of Experience», en C. Martínez, U. Rivas y L. Villegas (comps.), *Truth in Perspective*, Avebury, Aldershot.
Quezada Pulido, W. (2005), «Russellian Treatments of Anaphora»: *Teorema*, XXIV/3.
Quezada Pulido, W. (2006), «Descripciones definidas y problemas de anáfora»: *Filosofía, Educación y Cultura* (Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Santiago de Chile), 8.
Quintanilla, P. (1995), «Metáfora e interpretación en Donald Davidson»: *Areté*, VII/1.
Quintanilla, P. (1997), «Significado y verificación. Las posibilidades de una teoría holista de la interpretación»: *Ideas y valores*, XLVI/105, 30-50.
Quintanilla, P. (2003), «El lenguaje de la intimidad. Sobre la constitución intersubjetiva de las emociones», en A. Flórez *et al.*
Rabossi, E. (1967), «Verdad y redundancia»: *Crítica*, I/3.
Rabossi, E. (1977), *Análisis filosófico, lenguaje y metafísica*, Monte Ávila, Caracas.
Rabossi, E. (1979), *Teorías del significado y actos lingüísticos*, Universidad de Carabobo, Valencia (Venezuela).

Rabossi, E. (1995), «Notas sobre el no reduccionismo y la realizabilidad múltiple»: *Análisis filosófico*, XV/1 y 2.
Rabossi, E. (2005), «Mental causation. Anatomy of a problema»: *Manuscrito*, XXV/3.
Ramos, J. (1992), «Reflexiones sobre el innatismo»: *Ideas y valores*, 89, 15-48.
Ramos, J. (2001), «Las facetas de lo mental»: *Ideas y valores*, XL/117, 21-36.
Ramos, J. (2003), «La concepción del lenguaje del segundo Wittgenstein», en *Lecciones de Filosofía*, Universidad Externado de Colombia y Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 377-402.
Ramos, P. (1984), «Objetos sin nombre en la teoría de Frege»: *Análisis filosófico*, IV/2.
Ramos, P. (1994), «El enigma de Kripke: una solución formal-intensional»: *Crítica*, XXVI/76-77, 51-92.
Ramos, P. (1997), «El argumento fregeano de las oraciones aseverativas como nombres propios»: *Revista latinoamericana de filosofía*, XXIII.
Rayo, A. (2002), «Word and Objects»: *Noûs*, XXXVI/3, 436-464.
Rayo, A. (2007), «Plurals»: *Philosophical Compass*, II/3, 411-427.
Rayo, A. (2008), «Vague Representation»: *Mind*, CXVII/466, 329-373.
Rivas Monroy, M. U. (1999), «Proper Names: One Century of Discussion»: *Logica Trianguli: Logic in Lodz, Nantes, Santiago de Compostela*, 3, 119-138.
Rivas Monroy, M. U. (2006), «Pragmatismo y filosofia del lenguaje: de la falacia racionalista a la falacia de la división»: *Ontology Studies: Cuadernos de Ontologia*, 5-6, 161-168.
Rivas Monroy, M. U. (2010), «Epistemology and Ontology in Frege and Peirce: On Thoughts and Generals»: *Cognitio: Revista de Filosofia*, XI/1, 139-161.
Rodríguez Larreta, J. (2005), «Conceiving of someone else's pain on the model of one's own»: *Análisis filosófico*, XXV/1, 63-70.
Rodríguez Larreta, J. (2009), «Testeo, privacidad y el argumento del lenguaje privado»: *Análisis filosófico*, XXIX/1, 31-38.
Rodríguez Marqueze, J. (1998), «Acotación a la teoría descripcional metalingüística pura de Katz»: *Studia Philosophica* (I), 93-99.
Rodríguez Marqueze, J. (2000), «Partial Belief and Borderline Cases»: *Noûs*, XXXIV/1, 289-301.
Rodríguez Marqueze, J. (2001), «Acerca de diversas clasificaciones posibles de teorías del significado»: *Studia Philosophica* (II), 107-133.
Rodríguez Tirado, A. (1979), «La primera persona: una módica defensa de Frege»: *Teorema*, IX/3-4, 257-286.
Rodríguez Tirado, A. (1986), «Seguir una regla: tres interpretaciones»: *Crítica*, XVIII/53, 3-32.
Rodríguez Tirado, A. (1987), *La identidad personal y el pensamiento autoconsciente*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México.
Romero, E. (1999), «Significados provisionales metafóricos»: *Universitas Philosophica*, 33, 97-110.
Romero, E. y B. Soria (2003), «Comunicación y metáfora»: *Análisis filosófico*, XXIII/2, 167-192.
Romero, E. y B. Soria (2005), «Cognitive Metaphor Theory Revisited»: *Journal of Literary Semantics*, 34, 1-20.
Rosas, A. (1995), «El idealismo trascendental frente al problema mente-cuerpo»: *Ideas y valores*, XLIV/96-97, 49-65.
Rosas, A. (1996), «Mente, fenómeno y noumeno en Kant»: *Areté*, VIII/1, 65-80.

Rosas, A. (2004), «Mindreading, Deception & the Evolution of Kantian Moral Agents»: *Journal for the Theory of Social Behavior*, XXXIV/2, 127-139.
Rosenkranz, S. (2002), *Objectivity and Realism. Meeting the Manifestation Challenge*, Synchron, Heidelberg.
Rosenkranz, S. (2003), «Pragmatism, Semantics, and the Unknowable»: *Australasian Journal of Philosophy*, LXXXI/3, 340-354.
Rosenkranz, S. (2011), «Objective Content»: *Erkenntnis*, LXXIV/2, 177-206.
Rossi, A. (1960), «Sentido y sinsentido en las *Investigaciones Lógicas*»: *Diánoia*, VI/6.
Rossi, A. (1963), «Lenguaje privado»: *Diánoia*, IX/9.
Rossi, A. (1964), «Teoría de las descripciones, significación y presuposición»: *Diánoia*, 10/10.
Rossi, A. (1967), «Descripciones vacías»: *Crítica*, I/2.
Rossi, A. (1969a), «Nombres propios»: *Diánoia*, 15/10.
Rossi, A. (1969b), *Lenguaje y significado*, FCE, México.
Rossi, A. (1978/1997), *Manual del distraído*, FCE, México (5.ª ed. 1997).
Ruffino, M. (1994), «The Context Principle and Wittgenstein's Criticism of Russell's Theory of Types»: *Synthese*, XCVIII, 401-414.
Ruffino, M. (2003), «Why Frege would not be a Neo-Fregean»: *Mind*, 112, 5-78.
Ruffino, M. (2009), «Context and Quantifier Domain»: *Manuscrito*, 32, 283-307.
Russell, B. (1918), *Los problemas de la filosofía*, trad. de J. Xirau, Labor, Barcelona, 1928.
Saab, S. (1978), «La inferencia y la justificación en el conocimiento perceptual»: *Diánoia*, XXIV/24.
Saab, S. (1994), «Una posición intermedia entre el fisicalismo y el intencionalismo: Dennett»: *Crítica*, XXVI/76-77.
Saab, S. (2007), *Los senderos de la explicación mental*, Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM), México.
Sabatés, M. (1993), «Internalismo, individualismo y el argumento modal a favor del contenido estrecho»: *Análisis filosófico*, XIII/2.
Sabatés, M. (2001), «Varieties of Exclusion»: *Theoria*, XVI/40, 13-42.
Sabatés, M. (2002), «Mind in a Physical World?»: *Philosophy and Phenomenological Research*, LXV/3, 663-670.
Salmerón, F. (1984), «The Reception of Analytical Philosophy in Latin America», en J. J. E. Gracia *et al*.
Sánchez de Zavala, V. (1955), «Sobre las funciones del lenguaje»: *Theoria*, I, 139-140.
Sánchez de Zavala, V. (1972), *Hacia una epistemología del lenguaje*, Alianza, Madrid.
Sánchez de Zavala, V. (1973), *Indagaciones praxiológicas: sobre la actividad lingüística*, Siglo XXI, Madrid.
Sánchez de Zavala, V. (1981), «Sobre la adquisición del lenguaje: lingüística y psicolingüística»: *Infancia y aprendizaje*, I.
Sánchez de Zavala, V. (1982), *Funcionalismo estructural y generativismo: aportaciones a un capítulo de la historia de la lingüística*, Alianza, Madrid.
Sánchez de Zavala, V. (1994), *Ensayos de la palabra y el pensamiento*, Trotta, Madrid.
Sánchez de Zavala, V. (1997), *Hacia la pragmática (psicológica)*, Visor, Madrid.
Sánchez Valencia, V. M. (1991), *Studies on Natural Logic and Categorial Grammar*, Universidad de Ámsterdam, Ámsterdam.

Sánchez Valencia, V. M. (1995), «Parsing-driven inference: Natural logic»: *Linguistic Analysis*, 25, 258-285.
Sánchez Valencia, V. M. (2001), «Borges, Hugo Margáin y el estudio de los cuantificadores generalizados»: *Crítica*, XXXIII/99.
Sánchez Valencia, V., T. van der Wouden y F. Zwarts (2003), «The aspectual significance of event particles»: *Particles. Belgian Journal of Linguistics*, XVI, 175-208.
Santos, R. (1997), «A Explicação Davidsoniana da Acrasia»: *Cadernos de Filosofia*, 2, 87-104.
Santos, R. (2003), *A Verdade de um Ponto de Vista Lógico-Semântico*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.
Santos, R. (2004), «Tarskian Truth and the Two Provinces of Semantics»: *Disputatio*, 16, 26-37.
Scotto, C. (1999), «Notas sobre el naturalismo conceptual»: *Epistemología e Historia de la ciencia*, V, 426-432.
Scotto, C. (2000), «Un modelo naturalista de la semántica del lenguaje psicológico»: *Epistemología e Historia de la ciencia*, VI, 400-408.
Scotto, C. (2002), «Interacción y atribución mental: la perspectiva de la segunda persona»: *Análisis filosofico*, XXII/2, 135-151.
Sierra Mejía, R. (1978), *Ensayos filosóficos*, Instituto Colombiano de Cultura, Bogotá.
Sierra Mejía, R. (1979), «Lógica y filosofía del lenguaje en Bertrand Russell»: *Cuadernos de Filosofía y Letras*, II/4.
Sierra Mejía, R. (1987), *Apreciación de la filosofía analítica*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
Silva-Filho, W. J. (1997), «Discursos da ação: significação e verdade», en A. F. Neto y J. Pinto. (comps.), *Mídia e cultura*, Diadorim, Rio de Janeiro, 125-136.
Silva-Filho, W. J. (2000), «Os domínios do literal: Donald Davidson, linguagem e metáfora»: *Ágere*, II, 155-174.
Silva-Filho, W. J. (2005), «Razão e interpretação»: *Síntese*, XXXII/103, 219-237.
Simpson, T. M. (1964), *Formas lógicas, realidad y significado*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires.
Simpson, T. M. (1967a), «Oraciones, nombres propios y valores veritativos en la teoría de Frege»: *Crítica*, I/1.
Simpson, T. M. (1967b), «Sobre la eliminación de contextos oblicuos»: *Crítica*, I/2.
Simpson, T. M. (1967c), «Brentano y Quine: modalidades psicológicas *de re* e indeterminación de la traducción»: *Crítica*, I/3.
Simpson, T. M. (1970a), «Análisis y eliminación: una módica defensa de Quine»: *Crítica*, IV/10.
Simpson, T. M. (1970b), «Las creencias y el mundo: sobre las objeciones de Hintikka a Quine»: *Crítica*, IV/10.
Simpson, T. M. (1970c), «Nombres canónicos y existencia necesaria»: *Crítica*, IV/11-2.
Simpson, T. M. (1973), *Semántica filosófica: problemas y discusiones*, Siglo XXI, Buenos Aires.
Simpson, T. M. (1976), «Dos problemas en la doctrina de Frege»: *Crítica*, VIII/22.
Simpson, T. M. (1982), «Quine bifronte: vindicación y condena de las modalidades *de re*»: *Análisis filosófico*, II/1-2.
Simpson, T. M. (1985), «El fantasma en la máquina: notas sobre dualismo y materialismo»: *Análisis filosófico*, V/2.

Simpson, T. M. (1995), «Ambigüedad y oblicuidad»: *Crítica*, XXVII/79, 67-91.
Skidelsky, L. (1999), «Wittgenstein: significado y representaciones»: *Análisis filosófico*, XIX/1, 47-63.
Skidelsky, L. (2006), «Personal-Subpersonal: The Problems of Inter-level Relations»: *ProtoSociology*, XXII.
Skidelsky, L. (2009), «La versión débil de la hipótesis del pensamiento en lenguaje natural»: *Theoria*, XXIV/64, 83-104.
Smith, P. J. (1995), «¿Cómo distinguir entre estados subjetivos?»: *Manuscrito*, XVIII/2, 339-366.
Smith, P. J. (2002), «Dos formas de escepticismo semántico»: *Theoria* (México), XIII/1, 101-118.
Souza Filho, D. M. (1983), «Action-Guiding Language»: *Journal of Pragmatics*, VII/1, 49-62.
Souza Filho, D. M. (1984), *Language And Action: A Reassessment Of Speech Act Theory*, John Benjamins, Ámsterdam.
Souza Filho, D. M. (2010), «Por uma visão performativa da pragmática»: *Cognitio* (PUCSP), XI, 267-278.
Stahl, G. (1964), «Linguistic structures isomorphic to object structures»: *Philosophy and Phenomenological Research*, XXIV/3.
Stahl, G. (1969), «Intensional universes»: *Philosophy and Phenomenological Research*, XXX/2.
Stahl, G. (1973), «The ambiguity of the indicators»: *Philosophy and Phenomenological Research*, XXXIV/2.
Stein, S. A. (1994), «O tratamento da referência no *Tractatus*»: *Fragmentos de Cultura* (Goiânia), vol. IV/8, 21-33.
Stein, S. A. (2002), «Os pressupostos da visão eliminativista de Quine»: *Manuscrito*, XXV (n.º especial), 305-321.
Stein, S. A. (2006), «A dimensão metafísica da inescrutabilidade da referencia»: *Filosofia* (Unisinos), VI, 186-216.
Stepanenko, P. (1995), «Conciencia y autoconciencia en Kant»: *Diánoia*, XXXIX/39, 145-156.
Stepanenko, P. (2002), «Sobre la diferencia kantiana entre juicios de percepción y juicios de experiencia»: *Signos filosóficos*, VIII.
Stepanenko, P. (2004), «Autoconciencia y agencia epistémica en Kant y P. F. Strawson»: *Teorema*, XXIII/1-3.
Stigol, N. (1994), «¿Son intencionales los estados inconscientes?»: *Análisis filosófico*, XIV/1.
Stigol, N. (1999), «Acerca del carácter consciente de los estados mentales», *Teorema*, XVIII/1.
Stigol, N. (2005), «Estados mentales, contenidos y conceptos»: *Diánoia*, L/54, 55-73.
Sumares, M. (1982), «Teoria Ricoeuriana da Metáfora e o Discurso Filosófico»: *Revista Portuguesa de Filosofia*, XXXVIII/4.
Sumares, M. (1992), «Interpretação Radical: Davidson e Rorty»: *Revista Portuguesa de Filosofia*, XLVIII/3.
Sumares, M. (2001), «Metaphor, Davidson, and Pragmatism»: *Linguagem e Cognição: A perspectiva da Linguagem Cognitiva*, Associação Portuguesa da Linguística, Braga.
Tagle, J. (1999), «Las leyes causales psicológicas *ceteris paribus*: ¿con excepciones o heteronomias»: *Signos filosóficos*, I/2, 81-95.

Tagle, J. (2010), «Comentarios sobre *Escepticismo del significado y teorías de conceptos* de Sílvio Pinto»: *Signos filosóficos*, XII/23, 185-191.
Tomasini, A. (1986), *Los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.
Tomasini, A. (1988), *El pensamiento del último Wittgenstein*, Trillas, México.
Tomasini, A. (2005), *Lenguaje y anti-metafísica. Cavilaciones wittgensteinianas*, Plaza y Valdés, México.
Toribio, J. (1997), «Twin Pleas: Probing Content and Compositionality»: *Philosophy and Phenomenological Research*, LVII/4, 871-889.
Toribio, J. (1999), «Meaning, Dispositions, and Normativity»: *Minds and Machines*, IX/3, 399-413.
Toribio, J. (2008), «State versus Content: The Unfair Trial of Perceptual Nonconceptualism»: *Erkenntnis*, LXIX/3, 351-361.
Uzquiano, G. (2004a), «An Infinitary Paradox of Denotation»: *Analysis*, LXIV/2, 128-131.
Uzquiano, G. (2004b), «Plurals and Simples»: *The Monist*, LXXXVII/3, 429-451.
Valdés, L. M. (1975), «J. R. Searle: una teoría general de los actos de habla»: *Teorema*, V/3-4.
Valdés, L. M. (comp.) (1991), *La búsqueda del significado: lecturas de filosofía del lenguaje*, Tecnos, Madrid.
Valdés, L. M. (2008), «¿Hay sentido después del sinsentido? Reflexiones sobre los absurdos de *Tractatus*», en L. Fernández Moreno.
Valdés, L. M. (2009), «El pensamiento analítico», en M. Garrido *et al*.
Valdés, M. (1971), «Discusión sobre monismo neutral»: *Crítica*, V/14.
Valdés, M. (1988), «Contingencia *a priori*»: *Crítica*, XX/59.
Valdés, M. (1989), «Nombres y objetos en el *Tractatus*»: *Diánoia*, XXXV/35.
Valdés, M. (2008), «Una interpretación no escéptica del argumento sobre seguir una regla», en L. Fernández Moreno.
Valdivia, L. (1984), «Lo indecible en Frege»: *Análisis filosófico*, IV/1.
Valdivia, L. (1995), «Can Peter Be Rational?»: *Philosophical Issues*, 6, 311-324.
Valdivia, L. (1998), *Palabras y cosas*, Coordinación de Humanidades, UNAM, México.
Vallejos, G. (1984), «Intencionalidad y actos ilocucionarios»: *Lenguas Modernas*, 11.
Vallejos, G. (1991), «Dos estrategias de naturalización del contenido»: *Revista de Filosofía*, 37 y 38.
Vallejos, G. (2008), *Conceptos y ciencia cognitiva*, Bravo y Allende Editores, Santiago.
Vázquez, J. (2000), «Semántica de los nombres propios, deícticos y términos de clase»: *Teorema*, XIX/1, 75-92.
Vázquez, J. (2007), *Mente y mundo: aproximación neurológica*, Akal, Madrid.
Vega, J. (1999), «El principio de familiaridad: ¿existe un argumento russelliano a su favor?», en *Proceedings of the International Congress: Analytic Philosophy at the Turn of the Millenium*, Santiago de Compostela, 423-434.
Vega, J. (2010), «Hallucinations for Disjunctivists»: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, IX/2.
Vergara, J. (1995), «La distinción *narrow content – wide content*»: *Revista latinoamericana de filosofía*, XXI.
Vergara, J. (1997), «Cualidades secundarias y autoconocimiento»: *Análisis filosófico*, XVII/1, 27-33.

Vergara, J. (2005), «A Queer Sort of Misunderstanding: Wittgenstein on The Model of One's Own»: *Análisis filosófico*, XXV/1.

Vicario, I. (1999), «Sobre la comprensión de los nombres propios», en J. L. Falguera, U. Rivas y J. M. Sagüillo (comps.), *La Filosofía Analítica en el cambio de milenio*, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico USC, Santiago de Compostela, 569-579.

Vicario, I. (2006), «El modelo descriptivista de fijación de la referencia», *Teorema*, XXV/3, 131-140.

Vicario, I. (2009), «Insuficiencias del modelo deíctico de los nombres propios»: *Crítica*, XLI/123, 95-127.

Vicente, A. (1999), «Sobredeterminación causal mente-cuerpo»: *Theoria*, XIV/36, 511-524.

Vicente, A. (2004), «The Overdetermination Argument Revisited»: *Minds and Machines*, XIV/3, 331-347.

Vicente, A. (2010), «Clusters: On the Structure of Lexical Concepts»: *Dialectica*, LXIV/1, 79-106.

Villanueva, E. (1975), «El argumento del lenguaje privado (I) y (II)»: *Crítica*, VII/20 y 21.

Villanueva, E. (1977), «La mente: ¿hechos sólidos o necesidades ilusorias?»: *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, IX/26.

Villanueva, E. (1979), «La distinción sentido-referencia y la tesis de identidad en el materialismo»: *Diánoia*, XXV/25.

Villoro, L. (1964), «La filosofía de Gaos»: *Diánoia*, X/10.

Zalabardo, J. L. (1997), «Kripke's Normativity Argument»: *Canadian Journal of Philosophy*, XXVII, 467-488.

Zalabardo, J. L. (1998), «Putting Reference beyond Belief»: *Philosophical Studies*, XCI/3, 221-257.

Zalabardo, J. L. (2009), «One Strand in the Rule-Following Considerations»: *Synthèse*, CLXXI/3, 509-519.

Zilhão, A. (1993), *Linguagem da Filosofia e Filosofia da Linguagem. Estudos sobre Wittgenstein*, Colibri, Lisboa.

Zilhão, A. (2001), «Psicologia Popular, Teoria da Decisão e Comportamento Humano Comum»: *Disputatio*, 10, 23-43.

Zilhão, A. (2005), *Evolution, Rationality and Cognition – A Cognitive Science for the Twenty-First Century*, Routledge, London.

DOXOGRAFÍA DEL *FLORUIT*. CUARENTA AÑOS DE FILOSOFÍA ANTIGUA EN ESPAÑA (1960-2000)

José María Zamora Calvo

Desde la Antigüedad, en el mundo griego donde nació, la filosofía se ha interrogado sobre su estatuto propio, defendiendo posiciones que siempre resulta útil recordar para comprender mejor a la vez su surgimiento histórico en un contexto donde dominaba aún la práctica de los mitos teogónicos y su sumisión progresiva a la teología, mucho antes de la Edad Media, cuando el helenismo y el cristianismo rivalizaban para instaurar la teología más perfecta.

El historiador de la filosofía sabe por su oficio que, cuando escribe, está limitado a contener una ínfima parte de la infinita variedad de experiencias filosóficas de los hombres del pasado. La cuestión doxográfica constituye uno de los temas de reflexión de los historiadores de la filosofía antigua. La transmisión de los textos depende primero de los doxógrafos —quienes ellos mismos se han apoyado en una práctica doxográfica, entablada desde el origen de la filosofía—. La profusión de estudios dedicados a la filosofía antigua en España muestra una riqueza y diversidad que todo intento por delimitarla supone cometer sacrificios y olvidos, incluso contrasentidos que se perpetuarán forzosamente a continuación. Desde esta retrospectiva, conscientes también de cometer numerosos e importantes sacrificios y olvidos, enfocamos nuestro objetivo que pretende reseñar lo que consideramos los principales aportes al estudio de la filosofía antigua producidos en España, desde 1960, año en que aparece publicado *Parménides* de Fernando Montero Moliner, hasta el año 2000, un año después de la fundación de la Sociedad Ibérica de Filosofía Griega (SIFG), que reúne los profesores, estudiosos y especialistas en filosofía griega de España y Portugal[1].

1. Un diagnóstico, y un pronóstico, acerca de la situación actual de los estudios de filosofía griega en España desde la guerra civil española hasta 2003 puede encon-

Por tanto, nuestra exposición, desde el punto de vista sociológico y político, comienza con el importante crecimiento económico durante las décadas de los sesenta y los setenta, en un país que permanecía cultural y políticamente reprimido, y que progresivamente iba dejando atrás las décadas de posguerra, marcadas por la pobreza y la represión política. En febrero de 1965 un grupo de catedráticos encabeza en Madrid la famosa manifestación estudiantil que supone la expulsión de la universidad de los profesores Enrique Tierno Galván, Agustín García Calvo, José Luis López Aranguren, Santiago Montero Díaz y Mariano Aguilar Navarro. En septiembre de ese mismo año se celebra en Córdoba un *Congreso Internacional de Filosofía en conmemoración del XIX centenario de la muerte de Lucio Anneo Séneca*, presidido por Adolfo Muñoz-Alonso. Tras la muerte de Franco, en noviembre de 1975, y la aprobación de la Constitución de 1978, en el transcurso de la conocida como Transición, se inicia una transformación gradual del país hacia la consolidación de la actual democracia, periodo en el que se asiste a un desarrollo económico paralelo. En 1986, España ingresa en la Comunidad Económica Europea (actual UE). Un año después, se crea el programa Erasmus, con especial apoyo de los gobiernos de España y Francia, que promueve la movilidad de estudiantes entre las universidades europeas. En nuestro país, muchos estudiantes y profesores realizarán estancias de docencia e investigación en el campo de la filosofía antigua, lo que facilitará el contacto e intercambio de métodos y perspectivas entre departamentos y grupos de investigación europeos. En 1995 se celebra en Granada el *IV Simposio de la Sociedad Internacional de Platonistas*, bajo la dirección de Tomás Calvo y Luc Brisson, dedicado al conjunto *Timeo-Critas*, que constituye un hito relevante.

El periodo que comprende la filosofía antigua abarca por sí solo casi la mitad de la historia de la filosofía occidental. Se extiende desde el siglo VII o VI a.C., época de su nacimiento, hasta el 529 d.C., momento en que el emperador Justiniano ordena el cierre de la escuela neoplatónica de Atenas. Conscientes de nuestras limitaciones, trataremos desde una retrospectiva doxográfica recorrer la diversidad y fecundidad de los estudios consagrados a este periodo de la filosofía en el ámbito español, estableciendo una división en una serie de corrientes, que podemos agrupar del siguiente modo: 1) Preámbulo: Historias de la filosofía antigua; 2) Los presocráticos; 3) De la

trarse en Calvo Martínez (2004, 283-291). Por su parte, sobre la bibliografía dedicada a la filosofía griega en el ámbito internacional entre 1984-2004, véase Casadesús Bordoy (2008, 635-658).

sofística al socratismo; 4) El platonismo; 5) El aristotelismo; 6) Las filosofías helenísticas, y 7) El neoplatonismo.

1. PREÁMBULO: HISTORIAS DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA

La filosofía griega extiende su dinamismo en su historia propia, en lo que ha sido dicho y en lo que no ha sido dicho acerca de lo que la preocupa. De este modo, manifiesta no solo su autonomía, sino también su acción sobre el contexto mismo en el que se inscribe. En función de una lógica subyacente, que el historiador presupone, y de un sentido que articula cada problema, autor y corriente, podemos detenernos a examinar cuatro historias de la filosofía antigua publicadas en España durante el periodo analizado.

Guillermo Fraile dedica el primer volumen de su *Historia de la Filosofía*, a Grecia y Roma (Fraile, 1956). El autor expone un desarrollo orgánico, autores, sistemas y corrientes filosóficas de la Antigüedad desde los presocráticos al neoplatonismo. Sobre una noción de sistema como organización conceptual de la realidad, distingue entre filosofía sistemática y asistemática, y establece posteriormente el origen de la filosofía, exponiendo el pensamiento de cada filósofo antiguo de un modo orgánico, sobre la base de sus textos.

En su *Historia de la filosofía antigua y medieval*, Felipe Martínez Marzoa (1973, 1985, 1987, 1990, 1996) se remite fundamentalmente a la obra original de los pensadores de que trata, y expone en cada caso la raíz histórica de los conceptos filosóficos básicos. La historia de la filosofía no puede tomar como cosa clara de antemano nociones filosóficas usuales como «materia» y «espíritu», «naturaleza» e «historia», «sujeto» y «objeto», «esencia» y «existencia», porque la tarea de la historia de la filosofía es inducir a no emplearlas si no es asumiendo toda la carga de todo lo que hay en ellas.

La temática del primer volumen que José Luis Villacañas Berlanga dedica a la *Historia de la Filosofía* abarca desde la esencia de las inquietudes del pensamiento presocrático hasta el fundamento de la reflexión de Platón (Villacañas Berlanga, 1991). La esencia de la reflexión griega, llena de paradojas y contradicciones, explica las más profundas raíces de la actividad del pensar.

Carlos García Gual (1997), por su parte, coordina un volumen dedicado a ofrecer una visión panorámica de la filosofía griega en sus tres fases clásicas: la preplatónica, la de Platón y Aristóteles y la de las escuelas posteriores del helenismo y el Imperio romano, que cuenta con colaboradores del ámbito iberoamericano, especialistas en los diversos campos de la filosofía antigua.

2. LOS PRESOCRÁTICOS

La concepción de lo real de los primeros filósofos engloba, en el término de *phýsis*, el significado de nacimiento (constitución, llegada al ser) a partir de un fundamento uno. Por lo que Aristóteles llama a los filósofos jonios y sus seguidores los «físicos» o los «fisiólogos» —en oposición a los «teólogos» que explican lo real por mitos que asocian a dioses, como hace Hesíodo—. De la extensa bibliografía sobre los presocráticos aparecida en España, nos detendremos en los aportes que estimamos principales.

La «filosofía presocrática» es un objeto histórico y, por tanto, construido. Para Agustín García Calvo (1985) «presocrático» significa algo como «prefilosófico», si se tiene en cuenta que se confunde la filosofía con la ciencia, que de ella en forma de ciencias se deriva, y asimismo con la teología, de la que ella se nos aparece como una versión superficialmente laica. Miguel Morey (1981) considera que volver la vista a los presocráticos es también intentar una vía de acceso a ese momento en el que se sientan las condiciones de posibilidad de la razón occidental.

En su ensayo *De physis a polis* Antonio Escohotado (1975) pretende cubrir el periodo que se extiende desde los comienzos de la especulación griega hasta la figura de Sócrates. Despreciados o mal conocidos hasta el siglo XIX, los llamados presocráticos —y quizá fuera más exacta la designación que propone Nietzsche de «preplatónicos»— han ido adquiriendo una resonancia cada vez mayor desde entonces. El estudio se concentra sobre el devenir de los conceptos y no sobre una exposición histórica propiamente dicha, y persigue la unidad interna de la especulación presocrática, lo que denomina «el relato de una aventura en el dominio del pensamiento libre». Su exposición no es constatativa, sino genética en sentido estricto, como la narración de un solo acto en el trance de su despliegue.

La metafísica presocrática de Gustavo Bueno (1974) constituye una reelaboración de las lecciones pronunciadas en la Universidad de Oviedo durante el curso 1974 en el marco del nuevo Plan de Estudios de la Facultad de Historia y Geografía. Se trata de una interpretación original que, asumiendo los últimos hallazgos en el campo sociológico, etnológico, lingüístico y de la historia de la ciencia, los absorbe en unas coordenadas fundamentales que invalidan todo reduccionismo, sea idealista, escolástico, sociologista...

Paradójicamente, Bueno sostiene en esta obra que el llamado «pensamiento presocrático» no puede considerarse, en modo alguno, filosofía «en sentido fuerte». Y, sin embargo, esa posición es la mejor

defensa del lugar de la filosofía como institución cultural, ya que la metafísica presocrática aparece así como una etapa necesaria entre la mentalidad mítica y el nacimiento de la filosofía estricta.

En el estudio consagrado a la filosofía presocrática, publicado por un equipo de profesores del Departamento de Historia de la Filosofía de la Universidad de Valencia —Francisco Ferrer, Fernando Montero, Carlos Moya Espí y Vicente Sureda (1978)—, la agrupación de los presocráticos en dos secciones[2] obedece a motivos concernientes a la índole de sus doctrinas más que a razones cronológicas. Tanto Pitágoras, Jenófanes como Parménides fueron ligeramente anteriores o contemporáneos de Heráclito. Por otra parte, Empédocles, Anaxágoras, los pitagóricos Zenón de Elea, Meliso, Leucipo y Demócrito fueron contemporáneos o posteriores a Sócrates y los sofistas. Por ello, los autores reúnen en su primera sección a un grupo de pensadores que solo muy vagamente puede ser considerado cronológicamente el intermedio entre los filósofos de la Jonia y los que formaron el grupo de Sócrates y los sofistas. No obstante, prefieren mantener la titulación de «presocráticos» para los que estudian, en tanto que alude a la peculiaridad de su pensamiento que, independientemente de su consideración cronológica, representa un modo de hacer filosofía contrapuesto al que caracterizó a Sócrates y los sofistas.

El pensamiento de Parménides constituye una importante novedad en la filosofía griega. En la obra publicada en 1960 que le dedica Fernando Montero Moliner (1960) es considerado el primer pensador del que nos ha quedado una constancia de que concibió la filosofía como un discurso o «camino», cuyo recorrido está fijado por unos principios ontológicos absolutos que determina tanto los caracteres esenciales de «lo que es», como las condiciones a que ha de ajustarse cualquier interpretación de las cosas que tenga en cuenta la variedad de sus aspectos. Por ello carece de sentido contraponer, de acuerdo con el modelo sugerido por Aristóteles, la filosofía de Parménides a la de Heráclito, simplemente hablan un lenguaje distinto, sometido a una lógica diferente.

Antonio Alegre Gorri (1985) aborda la filosofía de los presocráticos, utilizando para los textos griegos las compilaciones de Diels-Kranz y de Kirk-Raven. No se trata de una obra descriptiva, sino interpretativa, que se ocupa de lo que le parece más importante de

2. Sección primera: «Los pensadores Jonios», por Francisco Ferrer; y la sección segunda: «Despliegue del pensamiento presocrático», por Fernando Montero, Carlos Moya y Vicente Sureda. Este estudio cuenta también con una introducción general, en la que se abordan la historicidad de la filosofía y las fuentes de la filosofía presocrática.

entre las doctrinas presocráticas. En su libro estudia especialmente a Heráclito y Parménides, pero, a la hora de interpretar la filosofía heraclítea, recupera la de Tales, Anaximandro y Anaxímenes, bien en el texto o en las notas. Y, a propósito de la interpretación del eléata, reconstruye el pitagorismo, como también, paralelamente, despliega las soluciones sustantivas posteriores al reto de pensar el ser en Meliso, Zenón, los atomistas y Platón, concluyendo con un coda alusiva a la tragedia.

Los presocráticos constituyen un grupo relativamente homogéneo y unitario dentro de la historia de la filosofía. Sin embargo, aunque presenten rasgos comunes y una similitud en las cuestiones con las que se enfrentan, cada pensador aporta soluciones diversas y, en ocasiones, totalmente antitéticas a los problemas planteados. En su traducción anotada de los fragmentos presocráticos, Alberto Bernabé Pajares (1987, 1988a, 1988b), reúne los testimonios que la tradición ha conservado de sus obras, poniendo de relieve el valor literario de estos textos. Asimismo, su investigación se centra en replantear el problema de las relaciones entre órficos y presocráticos. En la antigüedad el orfismo no es un movimiento con límites definidos, sino más bien un *continuum* repleto de gradaciones, con elementos comunes, por un lado, con el pitagorismo, por otro, con Eleusis, con el dionisismo, incluso con una cierta renovación teológica cuyas huellas podemos rastrear en Esquilo o Píndaro.

Interesado también en este campo, Francesc Casadesús Bordoy repasa la situación de los estudios sobre el orfismo hasta nuestros días, incidiendo en la lectura de los pasajes más significativos para la comprensión de la relación entre orfismo y filosofía griega. En su análisis del papiro de Derveni (Casadesús Bordoy, 1995, 1999) expone cuestiones e informaciones relacionadas con su descubrimiento, transcripción, conjeturas acerca de la identidad de su anónimo autor, partes temáticas de las que consta, características más relevantes del papiro —estilísticas, literarias y filosóficas—, análisis de los principales argumentos y lectura de los pasajes principales.

Para Teresa Oñate Zubía (2000), en el origen prefilosófico de la filosofía hay dos tipos de mitos que responden al doble nacimiento historiográfico de esta: los mitos de comprensión y los mitos de salvación, a saber, los mitos o símbolos sapienciales y los mitos narrativos soteriológicos y escatológicos. Los primeros son simbólico-sincrónicos, los segundos son histórico-diacrónicos. Los dos modos de praxis filosófica correspondientes han discutido entre sí desde el comienzo, y tal vez no pueda ser de otra manera si se tiene en cuenta que la filosofía se transmite y aprende a través de la historia de la

filosofía que es un género mixto: el que relata e interpreta la experiencia del filosofar. La tradición de la hermenéutica contemporánea aproxima entre sí las dos ontologías heraclítea y parmenídea, restituyéndoles el enlace (*lógos*) de lo mismo (*tò autón*) para la hermenéutica del ser-pensar; y, en relación, ahora, a nosotros, para la reelaboración del tejido de la tradición y la racionalidad de la filosofía, ni sofística, ni dialéctica.

Por su parte, García Quintela parte de la necesidad de construcción de una «historia histórica de la filosofía» que sirva para explorar los condicionamientos históricos de los límites de lo humano. En su estudio sobre Heráclito (García Quintela, 1992), sacerdote y descendiente de reyes, parte de la melancolía —enfermedad social para la medicina antigua—. De este modo, trata de abordar la inserción del personaje y los fragmentos de Heráclito en su propio tiempo. En contraste con el carácter enigmático del «Oscuro», la posición social del «rey melancólico» en la ciudad de Éfeso constituye el principal motor de su saber. Heráclito no fue un filósofo profesional, que ocupase una especie de cátedra de filosofía desde la que trataba de responder a cuestiones planteadas por un discurso filosófico constituido.

3. DE LA SOFÍSTICA AL SOCRATISMO

Los sofistas[3] se han preguntado por los fundamentos de enseñar el arte de la palabra y han abordado problemas de orden lingüístico, epistemológico, ético, político e incluso ontológico. Por ello, los sofistas han interesado a Platón y Aristóteles y, por ello también, pueden ser considerados como «filósofos». Pero ¿por qué al siglo de Pericles corresponde una filosofía tan denigrada como la sofística en medio de tantas manifestaciones culturales y artísticas? ¿Por qué Platón y Aristóteles combaten a sus antagonistas de manera tan reiterada e intensa? Ante preguntas de este tipo, José Solana Dueso[4] se propone no

3. Sobre los principales textos conservados de los sofistas, véase la traducción de Antonio Melero Bellido (1996).

4. Solana Dueso (1986, 1994, 1996a, 1996b, 2000) y la traducción de Teofrasto de Solana Dueso (1989). Esta obra recoge los trabajos de colación de manuscritos no conocidos por Diels, los estudios realizados sobre pasajes especialmente complejos y ofrece la primera traducción completa al castellano. Asimismo supera la «vieja y prejuiciosa» concepción que hacía de Teofrasto un mero comentarista de la obra aristotélica, contribuyendo al giro en nuestra valoración del más próximo discípulo del estagirita.

quedarse en lo que, aun en la actualidad, sigue siendo la norma en los estudios sofísticos, a saber, comprender a estos pensadores desde la Academia o el Liceo. Partiendo de la hipótesis de que el Protágoras refutado no es el histórico, en sus trabajos trata de establecer los presupuestos teóricos fundamentales del sofista de Abdera, tanto en teoría política como en su núcleo más radical, la lógica y la epistemología. El pensamiento protagónico, basado en un esquema lingüístico relacional, representa el primer eslabón de la teoría contractualista y hace de su autor un profundo pensador de la relación.

El problema de determinar el pensamiento socrático ha sido y es uno de los temas que más ha atraído a los historiadores de todos los tiempos. En torno a la figura del maestro han surgido las más diversas interpretaciones y se han levantado las más vivas polémicas. En España se han publicado varios libros sobre el tema, desde el trabajo de Antonio Tovar (1947, 1956), como las *Cuestiones de antropología ética socrática* de Enrique López Castellón (1993, 1999), quien señala que con Sócrates nace un nuevo modo de participar en la vida pública de la ciudad griega: la formación de individualidades cualificadas que salven a la *pólis* de su derrumbamiento moral. El objeto de la especulación filosófica ha sufrido un desplazamiento: el ser, lo que es, lo que aparece, ha cedido su puesto al deber ser, al ideal al que se tiende, a lo que se vislumbra. Por su parte, Gregorio Luri Medrano (1998) se atreve a repensar el proceso de Sócrates en la medida en que en tal intento la filosofía se formó a sí misma como «transposición» del socratismo.

De la tradición socrática de la antigüedad, podemos decir que el cinismo fue la rama más original e influyente. Sin embargo, curiosamente, los cínicos permanecieron todavía en la sombra hasta 1975, marginados fuera de las escuelas canónicas de filosofía. Sin embargo, desde entonces se han multiplicado los estudios sobre el tema, y hoy en día el cinismo se considera un movimiento filosófico y cultural de interés, del que no es ajeno nuestro país. Además de la «secta de perro», obra en la que Carlos García Gual (1986) se ocupa de sus figuras más relevantes, incluyendo la traducción de libro dedicado por Diógenes Laercio a los cínicos, contamos con el trabajo que Juan L. López Cruces (1995) dedica a Cércidas de Megalópolis (siglo III a.C.), hombre de estado, legislador, poeta y filósofo cínico. Pedro Pablo Fuentes González, director de la sección española de *L'Année philologique*, traduce, estudia y comenta las *Diatribas* (Fuentes González, 1998) de Teles (*floruit ca.* 235 a.C.), que vivió en Atenas y en Mégara. Se trata de los testimonios más antiguos que poseemos sobre la diatriba cínico-estoica, y ello en forma de extrac-

tos conservados gracias a Estobeo, formados por dichos de varios filósofos cínicos como Diógenes, Crates, Metrocles y especialmente Bion.

4. EL PLATONISMO

En la medida en que la historia del pensamiento occidental se ha articulado —según el estricto diagnóstico de Whitehead— como un despliegue de notas marginales a la filosofía de Platón, podemos constatar que en el periodo de tiempo del que nos ocupamos los estudiosos españoles han contribuido a esta labor hermenéutica.

Para el profesor Emilio Lledó[5], la filosofía de Platón logra su forma adecuada en el *diálogo*, donde el *lógos* adquiere su función esencial, no como descubrimiento de una realidad manifestada bajo la forma de enseñanza y, por consiguiente, anquilosada en una doctrina, sino como búsqueda de una verdad, cuya estructura ontológica va logrando consistencia en un inevitable contraste con el error. Cada uno de los diálogos de Platón consiste en la exposición de esta antítesis peculiar, y pocas veces aparece una teoría que no esté sostenida por este constitutivo antagonismo

Entre otros aspectos del pensamiento platónico, Juan de Dios Bares (1986, 1988, 1997) analiza el «excursus» filosófico de la *Carta VII*, centrándose en la negativa de Platón a la divulgación de los contenidos filosóficos más elevados. El autor intenta mostrar que el texto implica una diferencia de contenidos entre lo oral y lo escrito, justificada a partir de la debilidad del discurso y de los problemas de la relación entre intuición y conocimiento. Por su parte, José Ramón Arana estudia la existencia y contenido de las llamadas «doctrinas no escritas» de Platón (Arana Marcos, 1998), es decir, las enseñanzas que impartió en la Academia y que no quiso poner por escrito. Para ello, en su investigación recorre el conjunto de los escritores de la tradición aristotélica, platónica y pitagórica con el propósito de hacerse con sus informes, desde los discípulos inmediatos de Platón hasta el siglo VI d.C. Muchos de estos textos se traducen por primera vez a un idioma moderno. Platón se ha interpretado casi sin excepción como pensador de la transcendencia: Aristóteles y Nietzsche serían los dos puntos del arco histórico. Pero, según Arana, es preciso reinterpretarlo como un pensador de la inmanencia.

5. Lledó Íñigo (1984a, 1984b, 1992). Sobre Emilio Lledó, véase el estudio de Joaquín Esteban Ortega (1997).

En su trabajo *Mito y persuasión en Platón*, Álvaro Vallejo Campos (1979, 1989, 1992, 1994, 1996) (Vallejo Campos, Medina González y Guthrie, 1990), analiza lo irracional en Platón. La persuasión y su urdimbre mítica proporciona una perspectiva desde la que pueden contemplarse algunos de los problemas esenciales de la filosofía platónica. La obra de Platón arranca fundamentalmente, según la autobiográfica *Carta VII*, de las preocupaciones políticas y es en este ámbito donde capta con toda su fuerza la importancia de los factores irracionales en la conducta del hombre. En la crítica del concepto de *dóxa* podemos ver la denuncia y el rechazo platónico de lo que él consideraba una concepción irracional de la persuasión, que entrañaba peligrosas consecuencias éticas y sociales. En oposición a este planteamiento, Sócrates dice que los filósofos son los que aman la verdad (*Rep.* 475) y, gracias a ello, deben estar por encima de los vaivenes y la inconstancia de las convicciones meramente subjetivas. El filósofo no puede ser *philódoxos* (480a). Con independencia del tratamiento que Platón otorga al tema de la *dóxa* en los diálogos, queda de manifiesto que su crítica a esta apunta contra la concepción retórica del discurso y la idea del estado a la que normalmente va unida. La persuasión, concebida retóricamente, va indisolublemente unida a la *dóxa*, mientras que el filósofo debe buscar en la *epistéme* un principio cognoscitivo que ponga freno a las ambiciones retóricas y las pasiones retóricas que estas contribuyen a liberar.

Para Jordi R. Sales i Coderch los escritos platónicos quieren promover la vida filosófica antes, o a la vez, que la transmisión del saber. Pero no estaba nada claro que la forma de conseguir tal objetivo fuera el diálogo platónico, sobre todo porque, como todo el mundo sabe, antes de Platón tal diálogo filosófico no existía. El diálogo platónico consigue ser un coraje respecto a los fuertes y una ternura respecto a los débiles mediante la alusión y la exhortación. El problema del mito en el diálogo platónico —afirma Josep Monserrat i Molas (1997)— es sobre todo saber por qué está donde está. La introducción de un mito en el *Político* responde a la necesidad de corregir la definición equivocada que de la figura del rey y del político nos ha proporcionado la *diaíresis*; y ya que esta no puede corregirse a sí misma, cabe algo que auxilie al *lógos* y haga de instancia correctora.

Frente a las premisas de la interpretación tradicional del platonismo, la defensa de un dualismo estricto y el consiguiente rechazo de lo sensible, Beatriz C. Bossi López (1999) descubre en los diálogos de Platón una visión más equilibrada sobre el placer, el cuerpo y la sensibilidad. No hay dos mundos absolutamente separados, sino dos órdenes que se manifiestan en un mundo posible: los principios uni-

ficadores y permanentes de carácter intelectual explican y fundan las composiciones y las mezclas del devenir sensible. Teniendo el bien como fin, el sabio persigue cierto orden armonioso, que lo capacita para llevar una vida noble que lo satisface serenamente y lo llena de placer, lejos de la tiranía de los impulsos que, de otra manera, lo someterían a un vagar indefinido e inconstante.

En el inicio de la ruptura y, a la vez, de la transición entre los diálogos medios o de madurez y los tardíos, el *Parménides* constituye el momento en que el pensamiento de Platón se repliega sobre sí mismo para considerarse como una totalidad auto-referencial y, al mismo tiempo, el primer momento en la historia occidental en que una teoría se constituye como sistema. Ambos aspectos, según José Lorite Mena, determinan la estructura interna de este diálogo. En el trazado de las hipótesis como totalidad el comienzo y el final deben coincidir: solo son concesiones estratégicas a la secuencia discutida.

Francisco L. Lisi centra su principal investigación en las *Leyes* de Platón[6]. El estado que se describe en las *Leyes* parecería no corresponderse con la teoría política que se expone en los restantes diálogos, en especial la *República* y el *Político*. Después de la radicalidad que muestra una obra tardía como el *Político*, diálogo en el que aún se sostiene que el gobierno absoluto del filósofo es el mejor sistema político, el último Platón parecería apartarse de ese ideal y defender caracterizarlo por el imperio absoluto de la ley, en el que también los filósofos están sometidos a ella. Este estado propone un sistema de equilibrios en el que el poder de la autoridad se encuentra claramente limitado. Dada la aparente contradicción entre ambas posiciones, no es extraño que esa cuestión se haya convertido en una de las más debatidas de todas la relacionadas con la exégesis platónica en los últimos dos siglos y que aún hoy lo siga siendo.

5. EL ARISTOTELISMO

Con Aristóteles se modifica la relación del hombre con el mundo, ya que a partir de ahora puede otorgarse mayor valor a todas las cosas de la naturaleza, de las más eminentes a las más viles, y conceder mayor confianza a nuestros sentidos y a nuestra capacidad de pensarnos a nosotros mismos y, por tanto, también a las experiencias de los otros hombres, y a sus opiniones, que ya no son simples opiniones

6. Lisi (1985, 1992, 1999). Además coordinador del congreso celebrado en Salamanca en 1998 consagrado a este diálogo (2001).

degradadas, sino que pueden esconder en ellas alguna consideración, algún valor. Esta confianza en las cosas y en las actividades humanas implica una consecuencia epistemológica mayor, ya que permite a partir de ese momento pensar nuestras actividades, tomarlas como modelos, y no solamente como esquemas, para esclarecer lo real.

La publicación de la traducción española de *El problema del ser en Aristóteles* de Pierre Aubenque[7], a cargo de Vidal Peña García, representa una reacción importante contra el Aristóteles escolástico del neotomismo. El Aristóteles de Aubenque ya no es «el maestro de los que saben», sino el descubridor de una «ciencia buscada», una ciencia del ser en tanto ser. Sistemático en su propósito más que autor de un sistema, más fértil en aporías que en certezas, ese Aristóteles estaba dispuesto para posibilitar una reconciliación entre el pensamiento antiguo y los filósofos de la existencia.

José Montoya Sáenz y Jesús Conill dedican un trabajo conjunto a la exposición con claridad de algunos de los aspectos de la filosofía aristotélica, con el fin de hacerlos asequibles al público contemporáneo interesado por la historia del pensamiento occidental[8]. Dos son los polos de la filosofía de Aristóteles en torno a los que gira su estudio: 1) el saber filosófico, entendido como esa sabiduría necesaria para dar razón de las aporías de la experiencia que se expresan a través del lenguaje, y 2) la sabiduría práctica, que orienta al hombre en la comunidad cívica hacia un modo de vida buena y feliz.

En la encrucijada de la lógica aristotélica, Miguel Candel (1979, 1982, 1983, 1991, 1996, 1997) establece una conexión de fondo entre la —implícita— noción aristotélica de existencia y su noción de sujeto (*hypokeímenon*): existe aquello que tiene un substrato. Existir es subsistir. Desde el concepto aristotélico de ser queda clara la radical falta de fundamento del célebre argumento ontológico sobre la existencia de Dios, pues la existencia no determina ningún sujeto: es ella misma el sujeto de toda determinación. Ahora podemos entender mejor el sentido de las proposiciones negativas en Aristóteles: más que decir que dichas proposiciones, además de cortar la conexión entre sujeto y predicado, permiten vaciar de referencia uno de dichos términos o ambos, habría que decir que cortan la posibilidad de que el existir-subsistir propio de un sujeto absolutamente indefi-

7. Aubenque (1981). En la Universidad de Santiago de Compostela, Ángel Álvarez Gómez y Rafael Martínez Castro en 1998 dedican a Aubenque un congreso y un libro, en el que participan destacados especialistas españoles y franceses que reconocen su herencia interpretativa.

8. Montoya Sáenz y Conill Sancho (1985). Esta obra cuenta con un prólogo de Pierre Aubenque.

nido —identificado, en último término, por Aristóteles con la materia— se determine a través del predicado y se reconozca como realmente existente.

Guillermo R. de Echandía traduce por primera vez al castellano la *Física* de Aristóteles (Echandía, 1995). Sobre la traducción de ciertos términos, podemos señalar algunas precisiones: expresiones como «estar en movimiento» o «estar en reposo» sugieren en español la idea de un «estado» del móvil, con un sentido muy en consonancia con la idea de *status* en la física moderna. Pero para Aristóteles el movimiento no es propiamente un estado, sino un *proceso*, en el sentido de un llegar a ser, de un cambio en el ser. Sobre el término *ousía*, cuando Aristóteles lo usa técnicamente, lo traduce por «substancia» siguiendo la versión tradicional, a pesar de que esta palabra no sea una traducción, sino más bien una paráfrasis; en otros usos lo traduce por «ser» o, en ocasiones, por «esencia». Siguiendo a García Yebra (1982), el vocablo «entidad», propuesto desde la influencia heideggeriana para *ousía*, es una traducción que considera «imposible» en los casos en que Aristóteles usa técnicamente esta palabra para significar el *òn kath' hautó*, el *ón* propiamente autárquico, «sujeto» de su propia realidad, porque también lo accidental es ente.

Un año después de la traducción de Echandía, aparece publicado el texto griego y revisado de la *Física* de Aristóteles, a cargo de José Luis Calvo Martínez (1996). En lo que se refiere al léxico, prefiere apartarse tanto de traducciones viciadas desde el latín escolástico, como de otras que han ido quedando obsoletas debido a los cambios semánticos que ha ido experimentando nuestra lengua. Por ejemplo, el término «ente», «entes» es traducción del latín, *ens*, *entis*, que a su vez pretende traducir al griego *tò ón, tà ónta*; pero —nos advierte— solo pretende, porque *ens* funciona siempre como sustantivo, mientras que *tò ón* nunca deja de ser participio vivo y, como tal, puede llevar un predicado, un adverbio, o un dativo de limitación. Por ello, prefiere traducirlo por «lo que-es» («las cosas-que-son»), siguiendo a algunos humanistas que localizaron el problema traduciendo *quod est*.

Valentín García Yebra publica una edición trilingüe (greco-latino-española) de la *Metafísica* de Aristóteles (García Yebra, 1970). El texto griego de la presente edición se basa fundamentalmente en el de Ross. El traductor decide verter *ousía* como «substancia», por dos razones: 1) Porque en el uso lingüístico domina una especie de «democracia inorgánica», que impone el gusto de la mayoría; y la gran mayoría de los traductores, antiguos y modernos, traducen *ousía* por «substancia». Como esta edición de la *Metafísica* va dirigida más a filósofos que a filólogos, García Yebra piensa que la traducción mi-

noritaria probablemente fuera desorientadora. 2) Si se inclinara por «esencia», el autor tendría más difícil la traducción de *tí esti* y *tò tí ê̱n eînai*. El texto latino que aparece corresponde a la traducción de Guillermo de Moerbeke, por encargo de Tomás de Aquino, para los libros I-XII, y la de Besarión, para los libros XIII-XIV.

En su traducción de la *Metafísica* de Aristóteles, Tomás Calvo Martínez trata de restituir la frescura y el sentido original del texto[9]. Por lo que se refiere al léxico, se aleja de manera intencional de las versiones tradicionales, escolásticas, en puntos fundamentales. Por ejemplo, en la traducción del participio *tò ón, tà ónta*, traducido tradicionalmente por «el ente», «los entes», prescinde de esta palabra, porque oscurece el sentido del problema aristotélico de la pluralidad de sentidos del «ser». Para un interlocutor griego, *ón* es una forma del verbo *eînai*, pero el interlocutor español no percibe que «ente» sea una forma del verbo «ser». Por ello prefiere traducir *tò ón* por «lo que es» y *tà ónta* por «las cosas que son», consiguiendo con ello que aparezca el verbo «ser» explícitamente[10].

Por lo que se refiere a su interpretación, Tomás Calvo Martínez nos invita a considerar el proyecto ontológico de Aristóteles como la alternativa —o como una parte sustancial de la alternativa— aristotélica a la dialéctica de Platón. Ambos filósofos comparten la tesis fundamental de que las ciencias particulares son incapaces de justificar su propio objeto: en palabras de Aristóteles, de los modos de proceder característicos de este tipo de ciencias no resulta una demostración de la *ousía*, del qué-es, sino que «el modo de mostrarlo es otro» (*Metaph.* 1025b14-16). El «discurso» justificativo de la *ousía* corresponde, en el proyecto platónico, a la dialéctica —que corona y sirve de fundamento a las ciencias particulares—.

En su obra consagrada a Aristóteles, Víctor Gómez Pin[11] aborda la cuestión ontológica a partir de las categorías. Asimismo, sigue

9. Tomás Calvo Martínez traduce de Aristóteles, además de *Metafísica* (1994), el tratado *Acerca del alma* (1978). Asimismo, es autor del libro titulado *De los sofistas a Platón: política y pensamiento* (1986), de la monografía *Aristóteles y el aristotelismo* (1996), y coorganizador y editor, junto a Luc Brisson, de *Interpreting the Timaeus-Critias* (1997).

10. Traduce algunos términos del siguiente modo: *tò ón, tà ónta* por «lo que es», «las cosas que son»; *ousía* por «entidad», *tí esti* por «qué-es»; *tò tí ê̱n eînai* por «esencia»; *enérgeia* por «acto», «actividad», «actualización»; *entelécheia* por «realización», «estado de plena realización», «acto perfecto»; *télos* por «fin», «perfección»; *téleios* por «perfecto», «completo»; *hoû éneka* por «aquello para lo cual»; *óthen archè̱ tê̱s kiné̱seo̱s* por «de donde proviene el inicio del movimiento»; *páthos* por «afección», «cualidad», «propiedad»; y *héxis* por «posesión», «hábito», «estado».

11. Gómez Pin (1976); base de una tesis de Estado en Francia, aparece en caste-

buscando en el orden categorial la clave del orden aristotélico. Su investigación, sin dejar de ser estrictamente ontológica, se adentra en terrenos de una disciplina solo en apariencia particular o abstracta, a saber, el cálculo diferencial, donde la *medida*, la categoría concreta, se despliega en toda su riqueza y potencia. En su argumentación utiliza textos de Aristóteles conectándolos con posicionamientos teoréticos, entre otros, de Newton, Kant, Gauss, Bolyai, Einstein y Thom.

La constatación de la existencia de dos modelos en el desarrollo de la argumentación retórica fue ya señalada por los comentaristas antiguos de Aristóteles, quienes, en vista de su carácter fuertemente contrastante, trataron de reducirlos a un canon común. Este canon, fijado en forma definitiva por Quintiliano en las *Institutiones oratoriae*, ha definido la recepción histórica de esta parte fundamental de la *Retórica* aristotélica, al menos hasta la incorporación de los métodos genéticos introducidos por Jaeger. De acuerdo con tales métodos, que, en el caso de la *Retórica*, fueron defendidos por Solmsen y Gohlke, Quintín Racionero Carmona (1990, 1991) desarrolla una interpretación sintética, que, ante todo, muestra cómo los dos citados modelos responden efectivamente a distintas fases de la enseñanza de Aristóteles, para argüir, después, por virtud de qué motivos puede decirse que el resultado final procede con toda certeza del pensamiento aristotélico y cómo este resultado final da pie a una concepción de la argumentación retórica que, en línea con algunas de las preocupaciones actuales, busca específicamente introducir y rentabilizar productivamente los factores afectivos en el marco de un modelo fuerte y racionalmente fundado de persuasión.

Como el tratamiento aristotélico de la forma es plural, Jesús de Garay Suárez-Llanos (1987) puede señalar no solo que la forma entraña diferencia, sino que, en el fondo, la diferencia implica un sentido de la forma que trasciende la forma como actualidad y puede entenderse como una noción primaria. Según Aristóteles, ser implica siempre diferencia, es decir, la realidad existe diferenciadamente, no existe el ser sin diferencias ni el Uno absoluto sin diferencias. Todo saber y toda ciencia se inician con diferencias y terminan con diferencias. Por su parte, Carmen Segura explora las interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles, particularmente sobre el acercamiento de Heidegger, quien pretendía descubrir si en la filosofía del estagirita

llano en 1984. Véase también Gómez Pin (1998). Gómez Pin es organizador del International Ontology Congress en San Sebastián y Barcelona (véase, p. e., *Physis: from Greek thought to quantum mechanics*: *Proceedings III International Ontology Congress*, *San Sebastián, 1998*).

se encontraba operativa una experiencia originaria de la vida fáctica (Segura Peraita, 1995).

Alfredo Marcos examina las implicaciones filosóficas de los textos biológicos de Aristóteles[12]. El autor argumenta a favor de una lectura de la obra aristotélica según la cual el peso ontológico reside en los vivientes individuales, existe la posibilidad de obtener conocimiento racional de lo individual, y también la posibilidad de expresarlo mediante recursos dinámicos como la analogía o la metáfora. De su lectura de los textos biológicos se siguen, asimismo, ideas esclarecedoras sobre las relaciones entre los aspectos práctico y teórico de la razón y sobre la cuestión de la biodiversidad. Su estudio concluye con una reconstrucción de la estructura teórica de la biología de Aristóteles que permite enfocar correctamente sus relaciones con las teorías evolucionistas.

6. LAS FILOSOFÍAS HELENÍSTICAS

De manera tradicional los historiadores designan con el nombre de época helenística el periodo que se extiende, *grosso modo*, del final del reino de Alejandro Magno (323 a.C.) al comienzo del de Augusto (27 a.C.). Durante estos casi tres siglos, muchas cosas han ocurrido; se asiste concretamente a profundas transformaciones del espacio geopolítico. La Grecia de las ciudades pierde buena parte de su posición dominante. Las conquistas orientales de Alejandro dan nacimiento a grandes monarquías, especialmente en Egipto, en torno a la ciudad nueva de Alejandría. El poder romano se extiende sobre todo el Mediterráneo, al mismo tiempo que sufre múltiples alteraciones internas.

En el periodo helenístico surgen con gran fuerza tres escuelas de filosofía: la epicúrea, la estoica y la escéptica. Entre ellas hay más coincidencias de lo que en general se considera, aunque, ciertamente, el hilo conductor que las une radica en el afán por asegurar al hombre la serenidad y la tranquilidad del alma, difíciles de conseguir en un mundo tan sumamente complejo y turbulento como el que sigue a la caída de la *pólis*.

6.1. *Epicuro y el epicureísmo*

El epicureísmo es fruto del fin de la democracia antigua y la expresión del refugio de los sabios fuera del mundo, sin renunciar a una

12. Marcos (1996). El prefacio que acompaña el estudio lo redacta Geoffrey Lloyd, de la Universidad de Cambridge.

forma limitada de vida social basada en la amistad[13]. De la filosofía de Epicuro —señala García Gual— todavía admiramos dos rasgos: su coherencia y su vitalidad[14]. Resulta difícil acercarse a ella sin apasionamiento, pues los mismos problemas nos acucian hoy, y ante las soluciones de Epicuro hay que decidir una postura vital que entraña riegos. El materialismo filosófico, que conecta con una física atomista y una teoría del conocimiento empirista y va unido a una ética individual que sitúa el fin de la vida en la felicidad de los placeres serenos, negando la providencia trascendente, constituye una respuesta al problema del vivir humano que, por su radicalidad, no puede ignorarse.

Para Marcelino Rodríguez Donis (1989), Epicuro, como Pirrón, no es partidario del modelo de educación tradicional. No es necesario el conocimiento de las *mathémata* —retórica, música, etc.— para acercarse, como señala Sedley, a la verdadera vida filosófica. Tanto para Pirrón como para el filósofo de Samos lo que importa es alcanzar la *ataraxía*, la imperturbabilidad. Así, Epicuro estudia la física con la finalidad de hacer posible la paz del alma. La *Carta a Heródoto* y la *Carta a Pitocle*s son dos intensos y concisos resúmenes de las teorías físicas expuestas más por extenso en el *Peri physeos*. Aunque adopta los principios del atomismo de Demócrito, según Diógenes de Enoanda (fr. 6), Epicuro aporta correcciones precisas a su teoría —gnoseológica en este caso, pero también, para salvar la libertad, introduce el *clinamen*—. Sin embargo, la mayoría de los hombres no tienen tiempo para profundizar en estas cuestiones, de ahí que Epicuro compusiera esos resúmenes o epítomes de su doctrina que los adeptos debían aprender de memoria (*Her.* 83, 35; *Pit.* 116; *Men.* 135), porque en ellos se hallaban las respuestas precisas para alejar de nosotros todas las creencias erróneas.

Entre otras corrientes de la filosofía antigua, Santiago González Escudero se interesa también por el epicureísmo, concretamente por su concepción del «placer»[15]. En su estudio plantea que una filosofía del placer, construida a partir de la teoría del mismo que tanto en Platón como en Aristóteles parte del concepto de «movimiento», no puede en absoluto reducirse a una idea del placer como satisfacción mecánica de las necesidades, sino de deseos, de manera que se deja

13. Las traducciones de Epicuro en español corren a cargo de J. Vara Donado (1995) y M. Jufresa *et al.* (1991). Sobre el epicureísmo, puede verse el estudio de E. Lledó (1984a).

14. Cf. García Gual (1981). Asimismo, dirige la tesis doctoral de E. Acosta (1979).

15. González Escudero (1967, 1986), Domínguez García (2009).

una puerta abierta a la representación, a la imaginación y al cambio de perspectivas.

Por su parte, Vicente Domínguez García (1994) examina el pensamiento de Evémero de Mesene, escritor y hermeneuta griego de la época helenística. Su obra *Hierà anagraphḗ*, escrita en torno a 275 a.C., ha pasado a la posteridad, fundamentalmente, como una especie de «manual del ateísmo», porque revelaba la naturaleza de los dioses paganos: Zeus, Heracles, Urano... no eran dioses, sino hombres sobresalientes o reyes generosos, que, por sus beneficios hacia los hombres o por sus reinados justos, fueron elevados a la dignidad divina, después de su muerte, por sus descendientes o súbditos.

6.2. *Estoicos*

Considerado a menudo, no sin cierta exageración, como el heredero natural de lo cínicos, el estoicismo representa una función a la vez determinante en la evolución de la filosofía helenística y mediador en la transformación progresiva del platonismo en lo que se califica en la actualidad de platonismo medio. La explicación del estoicismo ha ido variando a lo largo de un siglo de investigaciones cada vez más documentadas. Para Eleuterio Elorduy, el estoicismo, tal como ahora se nos presenta, no es una escuela auténtica de filosofía griega. En su primera fase es predominantemente oriental; y en la última es predominantemente occidental y senequista[16]. La génesis histórica del estoicismo, compleja por la misma naturaleza de los hechos, obliga por una parte al crítico a respetar el eje de la evolución del sistema, pero por otra parte le proporciona también puntos de referencia orientadores didácticamente para facilitar en lo posible la comprensión del proceso histórico. Por ello considera justificado seguir en líneas generales la exposición de los tres conceptos-base, que incluyen la Física, la Lógica y la Ética, con los dos anexos. Pero comienza por su aspecto metafísico.

El nuevo aspecto del estoicismo ha ido manifestándose cada vez con más fuerza en los estudios senequistas y agustinianos, especial-

16. Elorduy (1972). Esta obra, que cuenta con la colaboración de J. Pérez Alonso, fue iniciada en la Universidad de Múnich como *Die Sozialphilosophie der Stoa* (Dieterch'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, 1936), prosiguiendo su investigación en Oña (Burgos), que concluye en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Deusto: «Discurso de clausura del R. P. Eleuterio Elorduy, profesor de la Facultad de Teología de Oña, titulado *Séneca, preceptor de Nerón* y dedicado a conmemorar el centenario de nuestro insigne filósofo» (SEEC, Madrid, 1968); véase también *El programa sociopolítico de Séneca: años 62-63* (Silos, Burgos, 1976) y *Ammonio Sakkas* (Sociedad Internacional Francisco Suárez, Burgos, 1959).

mente en los trabajos publicados con ocasión del XIX Centenario de la muerte de Séneca[17], partiendo de criterios iguales a los que Pohlenz empleó para el estoicismo antiguo oriental.

Elorduy otorga un relieve preponderante al estoicismo antiguo y al senequista occidental, que otros denominan imperial, considerando al estoicismo grecorromano solo como un eslabón de enlace. Por lo que respecta al sistema doctrinal adapta el método tradicional griego aplicado por Posidonio, reservando el vol. I a la acción universal del *lógos* —sobre todo divino— en su aspecto metafísico y absoluto. El vol. II se centra en la acción especializada del *lógos* humano o participado, en las tres zonas: lógica, ética y física[18].

Desde otra perspectiva sobre los filósofos del Pórtico, Gonzalo Puente Ojea[19] revisa la madurez de la «sociedad antigua» que coincide con el auge de nuevas «aperturas ideológicas», en cuyo discurso intelectual el problema del individuo y su felicidad personal ocupan un lugar preferente. Estudia las formas de articulación de esas nuevas aperturas ideológicas del pensamiento grecorromano con las estructuras socioeconómicas y la urdimbre política de esa sociedad, en un intento de contrastar las pretensiones teóricas del materialismo histórico con su capacidad real de explicación histórica. En este contexto teórico, esboza el proceso paralelo del destino de las doctrinas estoicas y el modo de producción esclavista.

6.3. *Escépticos*

El escepticismo es una corriente filosófica que encontramos en momentos cruciales de la historia de la filosofía, y que sigue inmediatamente al surgimiento de una corriente filosófica importante. Al escepticismo de los sofistas sucede el platonismo, al de Sexto Empírico el neoplatonismo y al de Hume el kantismo.

17. *Actas del Congreso Internacional de Filosofía en conmemoración de Séneca, en el XIX Centenario de su muerte* (Augustinus, Madrid: vol. I. *Ponencias y conferencias para las sesiones plenarias*; vol. II. *Ponencias y conferencias para las sesiones plenarias*, 1966; vol. III. *Comunicaciones*, 1967).

18. Una recopilación de los textos más representativos de las tres secciones, Lógica, Física y Ética, en que los primeros estoicos griegos organizaron su sistema filosófico, la encontramos en Sevilla Rodríguez (1991).

19. Puente Ojea (1974b). Al análisis del cristianismo dedicó una obra anterior publicada ese mismo año (1974a), en cuyo prefacio señala que «no resulta posible comprender el *sentido* de la historia humana si se prescinde de una *lectura ideológica* de sus procesos, entendiendo por tal la lectura que tematiza, como guía del análisis, la dependencia fundamental de las *formas mentales* respecto de los *intereses de clases* en el contexto de determinadas *relaciones de producción*».

La desconfianza en los sentidos conduce a la desconfianza en la razón y, en definitiva, al escepticismo. Ramón Román Alcalá (1992) trata de reconstruir e interpretar el escepticismo como culminación de una tradición que, al menos desde el pensamiento presocrático, va minando progresivamente la confianza en las fuentes del conocimiento humano, siguiendo una serie de etapas que desembocan en el pensamiento de Pirrón de Elis. No se centra tanto en realizar una historia del escepticismo antiguo, sino más bien en destacar los procedimientos hermenéuticos utilizados por los escépticos en su interpretación de la filosofía anterior a Pirrón.

7. EL NEOPLATONISMO

El neoplatonismo representa la última gran corriente del pensamiento pagano que se desarrolla entre el siglo III y el VI d.C. Con este movimiento se cierra la historia de la filosofía antigua, aunque coexiste en el tiempo con otras orientaciones del pensamiento, especialmente con el cristianismo. Plotino constituye el iniciador de esta corriente filosófica en el siglo III, uno de los más convulsos de la historia del Imperio romano.

Desde hace un medio siglo asistimos a un innegable renacimiento de los estudios, no ya sobre el neoplatonismo en concreto, sino también sobre las corrientes precursoras de este movimiento, que han sido bautizadas acertadamente por Theiler como «preparación del neoplatonismo». En el ámbito español, destaca el interés por el gnosticismo. Partiendo de la ambigüedad histórica del término griego *gnô̱sis*[20], José Montserrat Torrents[21] presenta y traduce los principales textos del gnosticismo cristiano del siglo II. Su trabajo ocupa de la gnosis clásica, la del siglo de los Antoninos y de la paz romana. Las fuentes casi exclusivas para el conocimiento de este conjunto de corrientes sincréticas filosófico-religiosas son las obras de heresiólogos de carácter eminentemente polémico y, como en el caso de los principales, Ireneo e Hipólito, sus objetivos apologéticos quedan claramente definidos en los prefacios de sus obras. La Gran Exposición de Ireneo (*Adversus Haereses* I 1-8), con las notas y comentarios, concentra —según el especialista— la esencia del gnosticismo y aun de la gnosis de todos los tiempos.

20. Sobre gnosis, teología y filosofía en los tres primeros siglos encontramos la monumental enciclopedia de Orbe (1955-1966).

21. Montserrat Torrents (1983). También ha dedicado estudios a Platón y la tradición platónica (1987, 1995).

En la bibliografía española, José Alsina Clota (1989) ofrece un panorama sintético del movimiento filosófico neoplatónico que, tomando sus raíces en Platón, fue esbozado por Plotino y sus continuadores —Porfirio, Jámblico, Proclo—. Asimismo, nos presenta los «precedentes» que preparan el movimiento que hallará en Plotino su auténtica culminación. Por otra parte, aporta una visión de las distintas corrientes que integran el neoplatonismo a la muerte de Plotino, así como el influjo que sobre el mundo cristiano, árabe y medieval han ejercido. Con Plotino y el neoplatonismo, según Alsina, la filosofía deviene religión, misticismo. Su sistema culmina en la unión extática con Dios, con el Uno inefable.

En este movimiento de vuelta hacia el mundo neoplatónico, destaca la versión española de las *Enéadas* de Plotino y de la *Vida de Plotino* de Porfirio que realiza Jesús Igal (1982, 1982-1998), basándose en el texto griego de la *editio minor* de Henry y Schwyzer, la cual difiere en muchos pasajes del texto de la *editio maior* a cargo de los mismos editores. El traductor español discute con Schwyzer (Zúrich) y con Armstrong (Liverpool) gran número de pasajes. En su introducción se centra en el problema de la procesión y conversión: el producto ha de ser siempre inferior a su productor. Este es el principio que Igal califica de «degradación progresiva». El centro luminoso va expandiéndose en círculos concéntricos, cada vez menos perfectos, cada vez menos luminosos, hasta llegar a la tiniebla absoluta de la materia, última circunferencia en la que todo se desvanece.

Después de presentar la compleja presencia de las fuentes en la obra de Plotino y tras haber trazado el desarrollo de la tradición platónica, desde los primeros pasos de la Academia hasta la escuela de Roma, para Pablo García Castillo (García Castillo, 1980, 1984; Fernández Llorens, 1970; Campillo, 1990; Borrego, 1994), queda claro que la filosofía de Plotino se inscribe en esta tradición, pero no se mantiene en sus límites, sino que introduce en ella un nuevo fundamento que convierte su sistema en algo nuevo y original, es decir, que transforma el platonismo en neoplatonismo. Probablemente el punto más original de la filosofía de Plotino sea la superación del dualismo platónico de los principios supremos, que aparece desde las doctrinas no escritas de Platón hasta los últimos platónicos anteriores a Plotino. En el estudio que José M.ª Zamora Calvo (2000) dedica a Plotino confluyen un doble grupo de problemas que pueden parecer, a primera vista, los más dificultosos para aquellos que se plantean reiniciar un diálogo con las *Enéadas*. El primer se relaciona con la interpretación de las nociones de materia y mundo sensible en Plotino, centrándose especialmente en el tratado II, 4 [12]: *Sobre las*

dos materias. Y, dentro de este primer grupo de problemas, incluye el segundo que se relaciona con el estudio de la unidad y multiplicad en estos tres niveles: la materia de lo inteligible, la materia de lo sensible y el mundo sensible.

Enrique A. Ramos Jurado (1981, 1991, 1997) consagra un pormenorizado análisis al comentario de Proclo al *Timeo*, del que solo conservamos su exégesis hasta 44d2. Sabemos que su obra debía comprender la exégesis del *Timeo* completa, ya que su discípulo y biógrafo Marino de Neápolis no alude a lo contrario. Al igual que en Jámblico, el *Parménides* y el *Timeo* eran considerados como los resúmenes de los diálogos platónicos. Mientras el primero comprendía la enseñanza de Platón sobre las clases divinas, el segundo incluía las cuestiones físicas. Pero el comentario de Proclo no es original, ya que recurre a otros comentarios que, como en el caso de los de Porfirio, Jámblico y Siriano, conocidos por nosotros parcialmente, comentaban los mismos *lé̱mmata* que él. Su originalidad en este punto consistiría, aparte de las aportaciones doctrinales y el vasto alcance de su exégesis, en la división de algunos *lé̱mmata* en unidades menores, notados por la brevedad del *kephálaion* y por la ausencia de doxografía.

El ámbito de las divinidades griegas presenta una gran complejidad, debido a la existencia de una jerarquía en la que tienen cabida unos seres intermedios entre los dioses y los hombres. Inmaculada Rodríguez Moreno (1998) estudia estos entes, ángeles, démones y héroes, que van a adquirir, de forma paralela a la evolución del pensamiento griego, una especial relevancia en lo que a su terminología, figura, gradación y funciones se refiere. El actual análisis pretende aportar un estudio de estos mediadores dentro de la filosofía griega, partiendo de los muy escasos fragmentos de los filósofos presocráticos conservados hasta desembocar en la época imperial, en concreto en el siglo V d.C.

CONCLUSIÓN

A lo largo de este recorrido doxográfico por los estudios de filosofía antigua en España durante las cuatro últimas décadas del siglo XX debemos reconocer su componente arbitrario, debido sobre todo a la exclusión de las publicaciones aparecidas en forma de artículos y capítulos de libro, muy fructíferas en su contenido, pero en las que desgraciadamente no hemos podido detenernos dado el contexto de retrospectiva general en el que nos situamos. De este modo, en su conjunto, pretendemos que la actividad investigadora recogida en las

monografías reseñadas represente una imagen lo más fiel posible de las grandes investigaciones desarrolladas en el ámbito español de la filosofía antigua. Con el comienzo del nuevo siglo, numerosos proyectos innovadores emergen de grupos y equipos de investigación que integran a jóvenes formados en las dos últimas décadas, lo que anuncia una expansión y dinamización de este campo que sin duda contribuirá a enriquecer las perspectivas abiertas en el transcurso del periodo aquí recolectado. Tanto los departamentos de filosofía como los grupos de investigación contribuyen a consolidar un paso crítico dirigido a una reinterpretación de la herencia de la filosofía antigua en la que se integran a la vez la modernidad y los métodos exigidos por el rigor filológico. No obstante, aunque el estudio del griego y del latín, por un lado, y de la filosofía, por otro, ha ido reduciéndose en la enseñanza secundaria durante los últimos años, los alumnos que llegan a la universidad interesados por la filosofía griega y romana han ido incrementándose, por lo que podemos concluir con un cierto tono de esperanza. Y así, si revisamos las memorias de licenciatura, los trabajos de estudios avanzados y la tesis doctorales recientemente defendidas o en curso de realización, podemos constatar que los estudios de filosofía antigua en España viven su momento de *floruit*, sobre las bases de estos últimos cuarenta años, anunciando un prometedor futuro en el que se entreteje la hermenéutica filosófica con la minuciosidad del trabajo filológico.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta Méndez, E. (1979), *Estudios sobre la génesis de la ética de Epicuro*, Universidad de Barcelona, Barcelona.

Alegre Gorri, A. (1985), *Estudios sobre los presocráticos*, Anthropos, Barcelona.

Alsina Clota, J. (1989), *El neoplatonismo: síntesis de espiritualismo antiguo*, Anthropos, Barcelona.

Arana Marcos, J. R. (1998), *Platón: doctrinas no escritas: antologías*, Universidad del País Vasco, Bilbao.

Aubenque, P. (1981), *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid.

Bares Partal, J. de D. (1986), *Dialéctica y ontología en el Filebo de Platón*, Universidad de Valencia, Valencia.

Bares Partal, J. de D. (1988), *Matemáticas y ontología en Platón: el testimonio aristotélico*, Universidad de Valencia, Valencia.

Bares Partal, J. de D. (1997), *El azar y la necesidad en la Física de Aristóteles*, Universidad de Valencia, Valencia.

Bernabé Pajares, A. (1987), Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción* (trad.), Gredos, Madrid.

Bernabé Pajares, A. (1988a), *De Tales a Demócrito: fragmentos presocráticos*, Alianza, Madrid.

Bernabé Pajares, A. (ed.) (1988b), *Orphei Hymnorum concordantia*, Olms, Hildesheim.
Borrego, E. M. (1994), *Cuestiones plotinianas*, Universidad de Granada, Granada.
Bossi López, B. C. (1999), *Virtud y conocimiento en Platón y Aristóteles: el conocimiento, corazón de la virtud: la fuerza de un malentendido*, Universidad de Barcelona, Barcelona.
Bueno, G. (1974), *La Metafísica presocrática*, Pentalfa, Madrid.
Calvo Martínez, J. L. (1996), Aristóteles. *Física*, CSIC, Madrid.
Calvo Martínez, T. (1978), *Acerca del alma*, Gredos, Madrid.
Calvo Martínez, T. (1986), *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*, Cincel, Madrid.
Calvo Martínez, T. (1994), Aristóteles. *Metafísica*, Gredos, Madrid.
Calvo Martínez, T. (1996), *Aristóteles y el aristotelismo*, Akal, Madrid.
Calvo Martínez, T. (2004), «Ayer y hoy de la filosofía griega en España», en L. Rossetti (ed.), *Greek Philosophy in the New Millenium* (Essays in Honour of Thomas M. Robinson), Academia, Sankt Augustin, 283-291.
Calvo Martínez, T. y L. Brisson (coords. y eds.) (1997), *Interpreting the Timaeus-Critias: Proceedings of the IV Symposium Platonicum, selected papers*, Academia, Sankt Agustin.
Campillo, A. (1990), *La razón silenciosa: una lectura de las Enéadas de Plotino*, Universidad de Murcia, Murcia.
Candel Sanmartín, M. (1979), *Las Categorías del Discurso en Aristóteles*, Universidad de Barcelona, Barcelona.
Candel Sanmartín, M. (1982), Aristóteles. *Tratados de lógica: Organon* (trad.), Gredos, Madrid.
Candel Sanmartín, M. (1983), *Textos de filosofía: Aristóteles*: *selección de textos y presentación*, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona.
Candel Sanmartín, M. (1991), Teofrasto. *Algunas cuestiones de metafísica*, Anthropos, Barcelona.
Candel Sanmartín, M. (1996), Aristóteles. *Acerca del cielo; Meteorológicos*, Gredos, Madrid.
Candel Sanmartín, M. (1997), Aristóteles. *Etica nicomáquea*, Santillana, Madrid.
Casadesús Bordoy, F. (1995), *Revisió de les principales fonts per a l'estudi de l'orfisme a l'època clàssica. Plató i el papir de Derveni*, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona.
Casadesús Bordoy, F. (1999), *Demócrito (460/457 a.C.?-370/350 a.C.?)*, Ediciones del Orto, Madrid.
Casadesús Bordoy, F. (2008), «Filosofía», en F. Rodríguez Adrados (ed.), *Veinte años de filosofía griega, 1984-2004*, CSIC, Madrid, 635-658.
Domínguez García, V. (1994), *Los dioses de la ruta del incienso: un estudio sobre Evémero de Mesene*, Universidad de Oviedo, Oviedo.
Domínguez García, V. (2009), *La oscuridad radiante. Lecturas del mito de la caverna de Platón* (Homenaje al profesor Santiago González Escudero), Biblioteca Nueva/Universidad de Oviedo, Madrid/Oviedo.
Echandía, G. R. (1995), Aristóteles. *Física*, Gredos, Madrid.
Elorduy, E. (1972), *El estoicismo*, 2 vols., Gredos, Madrid.
Escohotado, A. (1975), *De physis a polis. La evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates*, Anagrama, Barcelona.
Esteban Ortega, J. (1997), *Emilio Lledó: una filosofía de la memoria*, San Esteban, Salamanca.

Fernández Llorens, M. C. (1970), *Contribución al estudio de la demonología plotiniana*, Universidad de Barcelona, Barcelona.
Ferrer, F., F. Montero, C. Moya Espí y V. Sureda (1978), *La filosofía presocrática*, Universidad de Valencia, Valencia.
Fraile, G. (1956), *Historia de la filosofía. I, Grecia y Roma*, BAC, Madrid (reeds. posteriores 1960, 1971, 1980), Salamanca.
Fuentes González, P. P. (1998), *Les diatribes de Télès: Introduction, texte revu et commentaire des fragments* (trad. esp. en apéndice), Vrin, Paris.
Garay Suárez-Llanos, J. de (1987), *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, EUNSA, Pamplona.
García Calvo, A. (1981), *Lecturas presocráticas*, Lucina, Zamora.
García Calvo, A. (1985), *Razón común: edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito*, Lucina, Zamora.
García Castillo, P. (1980), *Plotino, intérprete de la tradición griega: hacia una lectura cronológica de su pensamiento*, Universidad de Salamanca, Salamanca.
García Castillo, P. (1984), *Plotino: hermenéutica y filosofía*, Universidad de Salamanca, Salamanca.
García Gual, C. (1981), *Epicuro*, Alianza, Madrid.
García Gual, C. (1986), *La secta del perro. Vidas de los filósofos cínicos, Diógenes Laercio*, Alianza, Madrid.
García Gual, C. (ed.) (1997), *Historia de la filosofía antigua* (EIAF 14), Trotta-CSIC, Madrid.
García Quintela, M. V. (1992), *El rey melancólico. Antropología de los fragmentos de Heráclito*, Taurus, Madrid.
García Yebra, V. (1970), *Metafísica de Aristóteles*, Gredos, Madrid.
García Yebra, V. (1974), *Poética de Aristóteles* (trad.), Gredos, Madrid.
García Yebra, V. (1982), *Metafísica de Aristóteles* (prólogo a la 2.ª ed.), Gredos, Madrid, XLVI-XLVIII.
Gómez Pin, V. (1976), *Ordre et substance: l'enjeu de la quête aristotélicienne*, Anthropos, Paris (trad. esp.: *El Orden aristotélico*, Ariel, Barcelona, 1984).
Gómez Pin, V. (1988), *La tentación pitagórica: ambición filosófica y anclaje matemático*, Síntesis, Madrid.
González Escudero, S. (1967), *Las formas de propiedad en Grecia antigua: desde tablillas micénicas y Homero a Hesíodo*, Universidad de Salamanca, Salamanca.
González Escudero, S. (1986), *Epicuro y Marx*, Universidad de Oviedo, Oviedo.
Igal, J. (1982), Porfirio. *Vida de Plotino*, Gredos, Madrid.
Igal, J. (1982-1998), Plotino. *Enéadas I-VI*, Gredos, Madrid.
Jufresa, M., M. Camps y F. Mestre (1991), Epicuro. *Obras*, Tecnos, Madrid.
Lisi, F. (1985), *Einheit und Vielheit des platonischen Nomosbegriffes. Eine Untersuchung zur Beziehung zswischen Philosophie und Politik bei Platon*, Anton Hain, Königstein/Ts.
Lisi, F. (1992), Platón. *Timeo y Critias* (introd., trad. y notas), *Diálogos VI*, Gredos, Madrid (Planeta-Agostini, 1996).
Lisi, F. (1999), Platón. *Leyes*, en *Diálogos VIII-IX* (introd., trad. y notas), Gredos, Madrid.
Lisi, F. (2001), *Plato's Laws and its historical significance: selected papers of the I International Congress on Ancient Thought*, Academia, Sankt Augustin.
Lledó Íñigo, E. (1984a), *El epicureísmo. Una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*, Taurus, Madrid.

Lledó Íñigo, E. (1984b), *La memoria del logos. Estudios sobre el diálogo platónico*, Taurus, Madrid.
Lledó Íñigo, E. (1992), *El surco del tiempo: meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*, Crítica, Barcelona.
López Castellón, E. (1971), *Cuestiones sobre antropología ética socrática*, Instituto Superior de Filosofía, Valladolid.
López Castellón, E. (1993), Platón, *Apología de Sócrates, Critón, Carta VII* (trad.), Espasa-Calpe, Madrid.
López Castellón, E. (1999), *Menón*, Istmo, Madrid.
López Cruces, J. L. (1995), *Les Méliambes de Cercidas de Mégalopolis: politique et tradition littéraire*, Adolf M. Hakkert, Amsterdam.
Luri Medrano, G. (1998), *El proceso de Sócrates: Sócrates y la transposición del socratismo*, Trotta, Madrid.
Marcos, A. (1996), *Aristóteles y otros animales: una lectura filosófica de la biología aristotélica*, PPU, Barcelona.
Martínez Marzoa, F. (1973), *Filosofía antigua y medieval*, Istmo, Madrid.
Martínez Marzoa, F. (1985), *El Sentido y lo no-pensado: apuntes para el tema Heidegger y los griegos*, Universidad de Murcia, Murcia.
Martínez Marzoa, F. (1987), *Heráclito-Parménides: bases para una lectura*. Universidad de Murcia, Murcia.
Martínez Marzoa, F. (1990), *De Grecia y la filosofía: bases para una lectura*, Universidad de Murcia, Murcia.
Martínez Marzoa, F. (1996), *Ser y diálogo: leer a Platón*, Istmo, Madrid.
Melero Bellido, A. (1996), *Sofistas: testimonios y fragmentos*, Gredos, Madrid.
Monserrat i Molas, J. (1997), *Comentari de* El polític *de Plató: suplement de la filosofia a la ciutat*, Universitat de Barcelona, Barcelona.
Montero Moliner, F. (1960), *Parménides*, Gredos, Madrid.
Montoya Sáenz, J. y J. Conill Sancho (1985), *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Cincel, Madrid.
Montserrat Torrents, J. (1983), *Los gnósticos*, Gredos, Madrid.
Montserrat Torrents, J. (1987), *Las transformaciones del platonismo*, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona.
Montserrat Torrents, J. (1995), *Platón: de la perplejidad al sistema*, Ariel, Barcelona.
Morey, M. (1981), *Los presocráticos: del mito al logos*, Montesinos, Barcelona.
Oñate Zubía, T. (2000), *El retorno de lo divino griego en la postmodernidad. Una discusión con la hermenéutica nihilista de G. Vattimo*, Alderabán, Madrid.
Orbe, A. (1955-1966), *Estudios Valentinianos*, 5 vols., Pontificia Università Gregoriana, Roma.
Puente Ojea, G. (1974a), *Ideología e historia: la formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Siglo XXI, Madrid.
Puente Ojea, G. (1974b), *Ideología e historia: el fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Siglo XXI, Madrid.
Racionero Carmona, Q. (1990), Aristóteles. *Retórica* (trad.), Gredos, Madrid.
Racionero Carmona, Q. (1991), *El discurso de los Reyes: lecciones en torno al origen de la Filosofía en Grecia*, Universidad Complutense, Madrid.
Ramos Jurado, E. A. (1981), *Lo platónico en el siglo* V *p. C., Proclo: análisis de las fuentes del Comentario de Proclo al «Timeo» platónico en su libro V, Prólogo y Genealogía de los dioses*, Universidad de Sevilla, Sevilla.

Ramos Jurado, E. A. (1991), Jámblico. *Vida pitagórica* (trad.), Etnos, Madrid.
Ramos Jurado, E. A. (1997), *Sobre los misterios egipcios*, Gredos, Madrid.
Rodríguez Donis, M. (1989), *El materialismo de Epicuro y Lucrecio*, Universidad de Sevilla, Sevilla.
Rodríguez Moreno, I. (1998), *Ángeles, démones y héroes en el platonismo griego*, Adolf M. Hakkert, Amsterdam.
Román Alcalá, R. (1992), *Pirrón como culminación de la tradición escéptica griega*, Universidad de Granada, Granada.
Segura Peraita, C. (1995), «El ser de la verdad en la *Metafísica* de Aristóteles»: *Tópicos*, 4, 89-115.
Sevilla Rodríguez, M. (1991), *Antología de los primeros estoicos griegos*, Akal, Madrid.
Solana Dueso, J. (1986), *Prótagoras: Lógica y Política*, Universidad de Barcelona, Barcelona.
Solana Dueso, J. (1989), Teofrasto. *Sobre las sensaciones* (trad.), Anthropos, Barcelona.
Solana Dueso, J. (1994), *Aspasia de Mileto* (testimonios y discursos, ed. bilingüe), Anthropos, Barcelona.
Solana Dueso, J. (1996a), *Los Sofistas: testimonios y fragmentos*, Círculo de Lectores, Barcelona.
Solana Dueso, J. (1996b), *Dissoi logoi: textos relativistas*, Akal, Madrid.
Solana Dueso, J. (2000), *El camino del ágora: filosofía política de Protágoras de Abdera*, Prensas Universitarias, Universidad de Zaragoza.
Tovar, A. (1947), *Vida de Sócrates*, Revista de Occidente, Madrid.
Tovar, A. (1956), *Un Libro sobre Platón*, Espasa-Calpe, Madrid.
Vallejo Campos, Á. (1979), *La convencionalidad del lenguaje de los presocráticos al Cratilo de Platón*, Granada.
Vallejo Campos, Á. (1989), *Lo irracional: mito y persuasión en la filosofía de Platón*, Universidad de Granada, Granada.
Vallejo Campos, Á. (1992), Platón. *Teeteto*, en *Diálogos V* (trad.), Gredos, Madrid.
Vallejo Campos, Á. (1994), «Mito y persuasión en Platón» (vol. 2): *Er. Revista de Filosofía*, Sevilla.
Vallejo Campos, Á. (1996), *Platón: el filósofo de Atenas*, Montesinos, Barcelona.
Vallejo Campos, Á., A. Medina González y W. K. C. Guthrie (1990), *Historia de la Filosofía griega*, Gredos, Madrid.
Vara Donado, J. (1995), Epicuro. *Obras completas: Epístola a Heródoto*, *Epístola a Meneceo*, *Epístola a Pítocles*, *Máximas Capitales*, *Sentencias Vaticanas* y *Fragmentos*, Cátedra, Madrid.
Villacañas Berlanga, J. L. (1991), *Historia de la Filosofía: del saber del orden a la nostalgia del bien.* I. *Los caminos de la reflexión*, Universidad de Murcia, Murcia.
Zamora Calvo, J. M. (2000), *La génesis de lo múltiple: materia y mundo sensible en Plotino*, Universidad de Valladolid, Valladolid.

FILOSOFÍA ANTIGUA EN AMÉRICA LATINA

Marcelo D. Boeri

1. INTRODUCCIÓN: LA PRESENCIA DE LOS FILÓSOFOS ANTIGUOS EN LATINOAMÉRICA

El ejercicio de la filosofía como una actividad profesional ha traído aparejado un proceso de creciente especialización en sus diferentes áreas. En ocasiones y desde diferentes perspectivas se han alzado voces quejándose de que ese proceso de especialización (o incluso de «hiper-especialización») ahoga la genuina especulación y creación filosóficas. Aun cuando esa queja parece legítima en algunos casos, no es menos cierto que el estudio especializado ha contribuido a generar un resultado altamente positivo: gracias a ese tipo de estudio es posible conocer mejor no solo las doctrinas de los filósofos del pasado y del presente, sino también sus trasfondos y estrategias argumentativas. El caso del estudio de la filosofía antigua no ha quedado, claro está, al margen de ese proceso de especialización; sin duda, no podría estarlo ya que el conocimiento del pensamiento antiguo requiere una cantidad significativa de exigencias que con frecuencia excede las competencias que habitualmente se requieren para el abordaje de otros periodos de la historia de la filosofía. Si a veces hay dificultades para comprender acabadamente el pensamiento de Kant, de Hegel o de Wittgenstein, muchas más razones, se podría argumentar, hay para suponer que se tiene dificultades para entender el de Platón y Aristóteles, filósofos que no solo están muy lejanos en el tiempo, sino que además escriben en griego, una lengua (muerta para nosotros) de una extraordinaria riqueza conceptual y descriptiva, que no tenemos más remedio que traducir. Los textos antiguos pueden ser leídos de varias maneras; una parte importante de la investigación especializa-

da sobre filosofía antigua ha mostrado que ellos pueden estudiarse como obras que contienen un pensamiento vivo que, en muchos casos, se puede integrar a la discusión contemporánea de los temas que tratan (si no a todos, al menos a algunos de ellos).

Los colegas que se dedican a estudiar otros periodos de la historia de la filosofía más cercanos a nosotros en el tiempo con cierta frecuencia observan con asombro (a veces justificado) a quienes ponemos nuestro esfuerzo en tratar de descifrar los vericuetos del pensamiento antiguo. La pregunta seguramente más directa que se nos puede hacer es qué razones hay para hacer semejante esfuerzo, habida cuenta de que la mayor parte de las teorías filosóficas antiguas, podría sugerirse, ha sido superada, esa teorías son falsas o se basan en una concepción del mundo que ya no existe. Es cierto que muchos de los puntos de partida de los filósofos antiguos están basados en premisas muchas veces falsas: a pesar de los detallados argumentos de Aristóteles para probar lo contrario, el agua es una entidad divisible, es decir, es un compuesto. Uno podría invocar distintas razones para justificar un esfuerzo, aparentemente, tan abstruso: *i*) un interés puramente histórico; *ii*) una creencia arraigada que supone que, de algún modo, las «verdades filosóficas» se encuentran al menos esbozadas en los pensadores del pasado, y cuanto más antiguos son estos, más genuinas parecen ser esas verdades. Y esto es así *iii*) porque siempre nos han dicho que, si no nos ocupamos de los pensadores antiguos, no entenderemos a los contemporáneos, y *iv*) porque los filósofos antiguos tienen algo que decirnos, tanto desde el punto de vista material (es decir, desde la perspectiva del contenido de las cuestiones que tratan) como desde un punto de vista un poco más formal que tiene que ver con sus formas de pensar, sus recursos argumentativos, el modo de plantear los problemas y las estrategias propuestas para resolverlos. Si esta última alternativa es aceptable, sería posible incorporar a los pensadores antiguos al menos a algunas discusiones contemporáneas. Las razones (*i*), (*ii*) y (*iii*) no me parecen persuasivas. Un filósofo, si en verdad lo fue, nunca tiene un interés puramente histórico, al menos para otro filósofo o para quien, sin ser filósofo en un sentido creativo estricto, pretende ejercitar su pensamiento en una dirección filosófica. Es cierto, sin embargo, que los pensadores antiguos *también* tienen un interés histórico. La respuesta (*ii*) es la que menos me convence, pues no creo en *la* verdad filosófica como algo cerrado, aunque por cierto cada filósofo indica en qué dirección y sobre la base de qué presupuestos se encuentra «la verdad» dentro de su propio pensamiento que, por lo general, es creativo y no se limita a hacer una exégesis y exposición más o menos fiel de un pensa-

dor del pasado. Creo que la respuesta (*iii*) tiene algo de cierto, pero en sentido estricto tampoco es verdadera. Uno puede encontrarse con personas que, aun ignorando buena parte de la historia de la filosofía, leen un texto filosófico y enseguida revelan tener una penetración filosófica muy peculiar (esa capacidad que Aristóteles denomina *anchínoia*, una especie de «agudeza o penetración mental» que le permitiría a uno comprender de modo directo el aspecto central de algo; cf. *AnPo*. 89b10-13), no solo para entender lo que dice el texto sino para activar el propio pensamiento en una dirección filosófica. Es cierto, sin embargo, que un conocimiento del pensamiento del pasado puede ser útil para dirigir el propio pensamiento o para estimularlo, o, simplemente, para no descubrir lo obvio. La respuesta (*iv*) es la que encuentro más persuasiva y la que, filosóficamente, me parece más estimulante. Los filósofos antiguos tienen algo que decirnos y, con cierta frecuencia, es posible incorporarlos a la discusión de temas contemporáneos o de cuestiones que se discuten en el contexto del pensamiento actual como asuntos filosóficos genuinos[1].

Confío en que lo que he argumentado hasta aquí pueda ser una justificación, si no completamente convincente, al menos razonable para explicar por qué hay razones para dedicarse al estudio del pensamiento antiguo, lo cual probablemente podría ayudar a entender las razones que tuvieron varios estudiosos de nuestro medio latinoamericano para dedicar su esfuerzo a trabajar en ellos. El cultivo de la filosofía antigua en América Latina tiene ya una dilatada historia que data al menos desde mediados de la década de los años cuarenta del siglo XX (o incluso desde un poco antes). Muchos estudiosos latinoamericanos han publicado enjundiosos estudios (artículos en revistas especializadas y monografías) sobre aspectos de detalle de diferentes filósofos antiguos, y traducciones anotadas de filósofos griegos (presocráticos, Platón, Aristóteles, filósofos helenísticos) y algunos filósofos romanos (o escritores de temas filosóficos, como Lucrecio, Cicerón y Séneca).

En lo que sigue me propongo documentar la tarea de algunos de los estudiosos más destacados del ámbito latinoamericano; este artículo no pretende ser exhaustivo ni completamente detallado, razón por la cual puede haber algunas omisiones. No tiene, por lo demás, un carácter histórico ni constituye un conjunto de biografías de los estudiosos mencionados (los detalles biográficos se reducirán a lo im-

1. Eso es lo que, al menos en parte y desde tradiciones interpretativas diferentes, han hecho H.-G. Gadamer, E. Anscombe y D. Davidson con algunos textos de Platón y Aristóteles.

prescindible para encuadrar la figura de cada estudioso citado). Mi propósito central es bastante modesto: documentar la obra de quienes, en mi opinión, han hecho una genuina contribución a la disciplina y que, por diversas razones, ya han sido duraderas y, probablemente, lo seguirán siendo. Me centraré en la obra y en algunas de las contribuciones que, a mi juicio, son más importantes de los estudiosos latinoamericanos que conozco y que considero más relevantes en la disciplina. Las referencias bibliográficas que haré de dichos estudiosos no serán completas; de nuevo, solamente cito los títulos que conozco mejor o que me parecen más relevantes.

2. UN PASEO TURÍSTICO POR LA ACTIVIDAD REALIZADA EN EL DOMINIO DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA EN LATINOAMÉRICA EN LAS ÚLTIMAS SIETE DÉCADAS

Los paseos turísticos son habitualmente útiles y entretenidos; la desventaja que tienen es que lo que uno ve o conoce lo ve o conoce rápido y, con frecuencia, de un modo un poco superficial. En esta sección, que es la más relevante de este ensayo desde el punto de vista de su contenido, presentaré «de un modo turístico» la actividad desarrollada en la disciplina en las últimas décadas en Latinoamérica (aunque la presentación será «rápida», espero que no sea completamente superficial). En la mayor parte de los casos mi referencia a algún estudio particular tiene solamente un carácter descriptivo, de manera que no debe esperarse una discusión crítica de los ensayos o libros citados.

Aunque el desarrollo de los estudios de filosofía antigua en Latinoamérica no puede compararse al de los realizados en Europa o América del Norte (en efecto, no hay en Latinoamérica una tradición como la europea o incluso como la de América del Norte)[2], en las últimas décadas ha habido una intensa actividad que se refleja no solo en la organización de coloquios de nivel importante, sino también en la producción científica de alta calidad. Como ya he indicado, un escollo importante con el que uno se enfrenta en el estudio del pensamiento antiguo es la comprensión de la lengua griega (y en no menor medida la latina)[3], en la que dicho pensamiento fue mayormente for-

2. Para poner un ejemplo, los primeros artículos de H. Cherniss aparecieron entre finales de la década de los años veinte y comienzos de la década de los treinta, lo cual debe indicar que hacia finales del siglo XIX ya había un nivel importante de discusión especializada.

3. Los clásicos latinos (pienso sobre todo en Séneca, Cicerón, Lucrecio y Aulo Gelio, entre otros) son sin duda importantes, en especial para el conocimiento de la

mulado. Esto fue advertido desde siempre por los estudiosos del pensamiento antiguo (incluidos, claro está, los latinoamericanos). Como sabemos, cada traducción de un diálogo de Platón o de un tratado de Aristóteles, por ejemplo, constituye o puede constituir una nueva interpretación del diálogo o del tratado en cuestión y, por tanto, puede echar luz a un nuevo aspecto sistemático del pensamiento de los filósofos traducidos o comentados. La traducción de los textos de los filósofos antiguos constituye siempre un formidable desafío; pensemos, por ejemplo, en la traducción de cualquier diálogo platónico: a la belleza y elegancia de la prosa de Platón se suma su extraordinaria penetración filosófica y su continuo uso de un lenguaje técnico que no siempre es sencillo trasladar a la lengua que uno traduce sin introducir una ambigüedad que no está presente en el original griego. El esfuerzo del traductor, entonces, debe concentrarse en tratar de reflejar la belleza del estilo platónico, por un lado, y en poner en un estilo de lengua relativamente comprensible y natural las tesis y los argumentos propuestos para defender cada tesis, por el otro.

Uno de los primeros registros que puede documentarse de la actividad filosófica focalizada en el cultivo de la filosofía antigua en América Latina es, precisamente, la que se centra en el trabajo de traducción e interpretación de los textos antiguos. En 1944 comenzó a publicarse en México la *Bibliotheca scriptorum romanorum et graecorum mexicana*, donde se impusieron las traducciones (sobre todo de Platón) de David García Bacca. Aunque sus traducciones son poco precisas (además de estar formuladas muchas veces en un lenguaje bastante arcaizante), su tarea sentó un precedente importante respecto de la relevancia de la ímproba tarea de ponerse a traducir a los clásicos. En realidad, dicha actividad de traducción e interpretación de los textos filosóficos griegos ya había sido adelantada por José Gaos, filósofo español que residió largo tiempo en México, donde se refugió del franquismo. Varias de sus traducciones parciales de los presocráticos, de Platón y Aristóteles, así como sus artículos e interpretaciones de estos filósofos griegos, todavía son valiosos y, en mi opinión, sin duda sentaron una base importante en la disciplina en Latinoamérica[4].

filosofía helenística. A modo de ejemplo, sin Lucrecio sabríamos mucho menos de lo poco que sabemos de Epicuro y el epicureísmo; lo mismo vale para Cicerón y Séneca en relación con el estoicismo. Pero los grandes «sistemas» de la antigüedad clásica (Platón y Aristóteles) se escribieron y pensaron en griego.

4. Cf. Gaos (1940), donde se presentan traducciones seleccionadas de Heráclito, Parménides, Cicerón, Aristóteles, y comentarios filosóficos a esos textos (además de notas detalladas que revelan el conocimiento de Gaos del estado de la cuestión del

En lo que sigue, y en vista del orden dentro de un espacio tan reducido, mencionaré primero los países y luego los estudiosos de relevancia. En Argentina constituyó un hito la traducción que del *Parménides* de Platón hizo Rodolfo M. Agoglia (1944). Además de ofrecer una cuidadosa versión española del texto platónico (que aún hoy es legible), Agoglia presenta también una documentada introducción y un ensayo interpretativo del texto que no solo son útiles para el que se inicia en el estudio de Platón, sino también para el especialista. Formado en la Universidad de Buenos Aires, desempeñó su carrera docente y de investigación en medios universitarios argentinos (Universidades Nacionales de La Plata, Buenos Aires, Mendoza, San Luis, Bahía Blanca y Jujuy) y en universidades extranjeras (Salamanca, Puerto Rico y Quito). Agoglia tuvo una dilatada carrera docente y de investigación y produjo una cantidad de estudios relevante que aún hoy pueden estudiarse con provecho[5].

Argentina tuvo la fortuna de recibir en sus universidades a dos destacadísimos estudiosos del pensamiento antiguo europeos que dejaron una huella profunda: Rodolfo Mondolfo y Eilhard Schlesinger. Algunos hechos trágicos a veces pueden tener algunos efectos positivos en otros contextos y culturas: Mondolfo llegó a Argentina huyendo del fascismo; enseñó durante muchos años en las Universidades Nacionales de Córdoba y Tucumán, donde continuó su carrera docente y de investigación. Su *Introducción al pensamiento antiguo*, su *Sócrates* y su *El infinito en el pensamiento antiguo de la antigüedad clásica*, por mencionar solo unos pocos títulos de la inmensa producción de Mondolfo, fueron clásicos en las universidades argentinas (y más allá de ellas) por mucho tiempo. Desafortunadamente, Mondolfo no ejerció una tarea de formación de discípulos en sentido estricto, aunque probablemente haya pocos estudiosos argentinos que entre la década de los años cuarenta y comienzos de los setenta no haya tenido algún contacto con él[6]. Hernán Zucchi debe probable-

momento). El estudio más detallado que conozco sobre la actividad filosófica de Gaos como traductor es el de Jiménez García (2001).

5. Véase Agoglia (1949), donde discute la «teoría del ser» de Platón, con una obvia motivación por explicar las Formas platónicas.

6. El libro de Mondolfo sobre el infinito en el pensamiento antiguo es una obra clásica que todavía puede resultar de consulta imprescindible (Mondolfo, 1952), al igual que su clásico *Heráclito*, su obra póstuma. Como se sabe, Mondolfo no solo fue un helenista; sus investigaciones sobre Giordano Bruno, Descartes, Hobbes, Condillac, Hegel, Malebranche, Spinoza, Marx, Engels, Feuerbach, Gramsci, Lukács y Marx (entre otros filósofos de su interés) también destacan por su claridad y penetración filosóficas. Todavía puede usarse con mucho provecho la excelente traducción española que junto a su esposa Augusta Algranatti hiciera de la *Ciencia de la lógica* de Hegel.

mente contarse entre aquellos estudiosos que conocieron a Mondolfo de modo directo; permaneció casi cuarenta años en la Universidad Nacional de Tucumán a cargo del dictado de Historia de la Filosofía Antigua, la misma cátedra que había ocupado Mondolfo por al menos tres décadas. Aunque los intereses filosóficos de Zucchi no se centraron exclusivamente en el pensamiento griego, contribuyó significativamente a la disciplina a través de sus trabajos sobre Aristóteles, la culminación de los cuales es su traducción (precedida de una sustanciosa introducción) de la *Metafísica* de Aristóteles, publicada en 1976 y reeditada varias veces[7]. Otro connotado estudioso argentino (que tempranamente abandonó el país) es Leonardo Tarán; desarrolló prácticamente toda su carrera en la Universidad de Columbia (Estados Unidos) y sin duda tuvo relaciones de trabajo estrechas con Mondolfo (cf. Mondolfo-Tarán, 1972). Tarán hizo contribuciones notables al estudio de Parménides, Espeusipo y Platón, entre otros filósofos antiguos (véase Tarán, 1965 y 1981). En la misma Universidad de Tucumán, a comienzos de la década de los cuarenta, Alberto Rougés (1943) publicó un libro de fuerte inspiración plotiniana y bergsoniana. Aunque Rougés no era un «filósofo profesional», sino un jurista, su libro muestra que el cultivo del pensamiento antiguo, incluso en sectores del interior del país, era ya una actividad instalada a comienzos de los años cuarenta.

Eilhard Schlesinger, en cambio, formó una pléyade de discípulos cuya tarea docente y de investigación sigue teniendo una importante presencia en el medio universitario argentino. Al llegar a Argentina Schlesinger ya era un filólogo consagrado, con importantes estudios publicados sobre tragedia y lírica griega, una actividad que no se detuvo hasta su muerte (véase Schlesinger, 1947 y 1950). En Argentina publicó varias traducciones anotadas de Aristóteles, entre las cuales destaca aún hoy en día la de la *Poética* (que ha vuelto a ser reeditada por la colección clásica de Colihue en Buenos Aires). Entre los discípulos de Schlesinger cabe mencionar especialmente a Néstor L. Cordero, Osvaldo Guariglia, Victoria E. Juliá, Francisco J. Olivieri y María I. Santa Cruz, todos ellos (por diferentes razones) de una destacada actuación en la Universidad de Buenos Aires y algunos de ellos investigadores del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina).

Guariglia, formado en la Universidad de Buenos Aires en el pregrado (donde obtuvo una Licenciatura con una tesis sobre Anaximandro de Mileto; cf. su 1966) y doctorado en filosofía en la Universidad

7. Zucchi (1976); la última reedición que conozco es del año 2000.

Eberhard-Karl de Tübingen (bajo la dirección de K. Gaiser) sobre la lógica y la dialéctica aristotélicas, dedicó sus trabajos sobre filosofía griega principalmente a la lógica, ontología y ética aristotélicas (aunque en los últimos años también ha hecho algunas contribuciones relevantes sobre ética estoica; cf. su 2001)[8]. Su libro de 1997 sobre la ética aristotélica constituye una especie de culminación del estudio que llevó a cabo sobre la filosofía práctica de Aristóteles por un cuarto de siglo. El volumen de Guariglia sobre la teoría aristotélica de los opuestos[9] es un trabajo de referencia casi obligada, habitualmente citado por diversos estudiosos pertenecientes a diferentes tradiciones interpretativas dentro de la especialidad. Los intereses de Guariglia van más allá de la filosofía griega y, aunque nunca la ha abandonado por completo, en las últimas dos décadas y media parece más concentrado en temas de ética kantiana (Guariglia, 2008), contemporánea y de filosofía política. A sus libros debe agregarse una importante cantidad de artículos (mayormente publicados en español, inglés y alemán), además de su actividad como formador de jóvenes investigadores en las diferentes áreas de la filosofía que cultiva.

Victoria E. Juliá tuvo una importante labor en la Universidad de Buenos Aires como profesora de filosofía antigua y de griego clásico; aunque su tarea no se ha centrado especialmente en la investigación y desde el punto de vista de las publicaciones ha sido menos prolífica, su trabajo en la formación clásica de muchas generaciones ha dejado una impronta relevante[10].

Francisco J. Olivieri tuvo una dilatada actuación en diversas universidades argentinas (Universidad de Buenos Aires y de Mar del Plata, principalmente); son bien conocidas por su precisión y elegancia sus traducciones de los diálogos platónicos *Menón* y *Eutidemo* (Gredos, Madrid). Entre su relativamente poca producción publicada destaca su traducción y estudio de Meliso de Samos, un filósofo sobre el que era un experto[11]. Cuando fui su alumno llegué a ver una traducción anotada del *Eutifrón* de Platón, pero ignoro si alguna vez se pu-

8. En Guariglia (1995) se discute algunas vertientes contemporáneas del llamado «neo-aristotelismo».

9. Guariglia (1978). En la primera parte del libro se discute *Metafísica* IV 2 y X 3 como fuentes del tratado aristotélico perdido *Sobre la división de los contrarios*; Guariglia sugiere que históricamente la base de la teoría debe buscarse en el método platónico de la división; filosóficamente, en cambio, en la oposición «ser-no ser».

10. Entre sus publicaciones más importantes cabe mencionar su participación en el proyecto de traducción e interpretación de los presocráticos dirigido por Conrado Eggers Lan (cf. Eggers Lan *et al.* [1978], vol. I; véase también Eggers Lan y Juliá [1975]), y su contribución en el volumen Juliá, Boeri y Corso (1998).

11. Incluido en Eggers Lan *et al.* (1979), vol. II.

blicó; durante los ochenta circuló una traducción de Aristóteles, *Metafísica* VII (realizada en colaboración con María Isabel Santa Cruz; el texto fue parte de un seminario memorable que condujeron Olivieri y Santa Cruz en la Universidad de Buenos Aires y del que tuve la fortuna de participar), pero tampoco sé si alguna vez fue publicada. Olivieri fue un estupendo docente que ayudó a despertar muchas vocaciones y el amor por la filosofía griega.

María I. Santa Cruz (1979), formada en la Universidad de Buenos Aires y en Francia, se doctoró en la Universidad de París I (Panteón Sorbona), con una tesis sobre Plotino; tuvo y continúa teniendo una importante presencia en la Universidad de Buenos Aires al frente de proyectos de investigación y como guía en la formación de generaciones más jóvenes de investigadores. Experta en Platón y en Plotino, miembro fundadora de la Sociedad Platónica Internacional (en la que ha trabajado de modo ininterrumpido por más de veinte años) su extensa obra (publicada mayormente en español, francés e inglés) tiene desde hace varias décadas una impronta entre platonistas y plotinistas de distintas tradiciones interpretativas y en una pléyade de estudiosos jóvenes dedicados a Platón o neoplatonismo, no solo en Argentina, sino también en otros países de Iberoamérica. Junto a N. L. Cordero participó de la traducción anotada de los atomistas, publicada en Madrid (Gredos) a finales de la década de los años setenta[12]. Sus traducciones del *Parménides* y el *Político* de Platón (publicadas en la colección clásica de Gredos) destacan por su precisión y elegancia[13]. En los últimos años ha producido (junto a M. I. Crespo) traducciones anotadas de textos seleccionados de Plotino, el *Fedro* de Platón y la *Política* de Aristóteles (entiendo que en este momento está terminando una traducción del *Gorgias*). A ello debe sumarse alrededor de 80 artículos (mayormente centrados en temas de filosofía platónica y neoplatónica) y varios libros como editora.

Néstor L. Cordero, profesor argentino residente en Francia desde finales de la década de los años setenta, se formó en la Universidad de Buenos Aires y en Francia, donde obtuvo (su segundo doctorado en filosofía) en la Universidad de París IV-Sorbona. La obra de Cordero sobre Parménides y Platón es ampliamente reconocida por estudiosos de diferentes tradiciones interpretativas; sus artículos (Cordero, 1979) y su libro sobre el poema de Parménides[14] consti-

12. En Eggers Lan *et al.* (1980), vol. III.
13. Incluidas en Platón, *Diálogos* V.
14. Cordero (1984) (2.ª ed. aum. y corr., 1997; para las nuevas consideraciones de Cordero sobre el poema de Parménides puede verse ahora de él mismo 2004).

tuyen una referencia casi obligada para los estudiosos del eleata en todo el mundo. La traducción anotada que Cordero hizo del *Sofista* de Platón (primero en español en editorial Gredos de Madrid y, más recientemente, en francés en la editorial parisina Flamarion) destaca por su precisión y erudición. Sus múltiples artículos (publicados principalmente en español y francés) sobre Parménides y Platón tienen una presencia relevante en la investigación especializada de todo el mundo[15].

Esta tradición de intérpretes y traductores inaugurada por Schlesinger y Agoglia fue continuada por varios estudiosos argentinos del pensamiento antiguo: Conrado Eggers Lan (quien desarrolló prácticamente toda su carrera docente y de investigación en la Universidad de Buenos Aires, salvo durante su periodo de exilio en la UNAM, México) dedicó gran parte de su carrera como profesor e investigador al estudio de los presocráticos y, sobre todo, de Platón, además de haber sido el principal promotor de la formación de la Sociedad Platónica Internacional y fundador de *Méthexis*, revista íntegramente consagrada al estudio de la filosofía greco-romana. Como estudioso de la filosofía antigua Eggers Lan produjo varias traducciones anotadas de Platón (*Critón*, *Apología de Sócrates*, *Fedón*, *República*), publicó numerosos estudios de detalle sobre el pensamiento platónico y coordinó el proyecto de traducción e interpretación de los filósofos presocráticos (Madrid, Gredos). La impronta de Eggers Lan hizo escuela tempranamente en Argentina y varios estudiosos dedicados al mundo antiguo formaron parte de sus seminarios en las décadas de los años setenta (Cordero, Juliá, La Croce, A. Poratti) y ochenta (Boeri, Carone, Vigo).

Ernesto La Croce, fallecido prematuramente en 1992, perteneció al equipo de trabajo dirigido por C. Eggers Lan en la década de los setenta y al regreso de este a Argentina a mediados de los ochenta. La Croce era un experto en Empédocles (a quien tradujo del griego y anotó en *Los filósofos presocráticos*, editado en Madrid a finales de los años setenta)[16] y en Aristóteles, especialmente en su obra moral y metafísica. Contribuyó con la traducción anotada del tratado aristotélico *De la generación y corrupción* para la colección clásica de Gredos (La Croce, 1987b); varios de los artículos de La Croce sobre la ética, la metafísica y la dialéctica aristotélicas siguen siendo contribuciones importantes a esas áreas del aristotelismo en nuestra lengua. También cabe mencionar la traducción anotada que hizo de la *Isagogé* de Por-

15. Entre los trabajos relativamente recientes, cf. Cordero (1991).
16. En Eggers Lan *et al.* (1979) vol. II. Véase también La Croce (1980).

firio (en colaboración con Carlos Manuel Herrán, otro profesor argentino de destacada actuación en la Universidad de Buenos Aires)[17].

Aunque es probable que José María Zamora lo incluya en su texto sobre la filosofía antigua en España, no puedo dejar de mencionar brevemente a Francisco Lisi. Formado en el pregrado en la Universidad de Buenos Aires, se doctoró en Alemania con una tesis sobre las *Leyes* de Platón (Lisi, 1985). Desde hace varias décadas Lisi es un platonista internacionalmente reconocido; traductor de Platón en la Colección Clásica Gredos (*Timeo* y *Leye*s) (Lisi, 1992, 1999), ha publicado una enorme cantidad de artículos y monografías sobre Platón (y, en general, sobre filosofía política antigua) en medios de reconocido prestigio internacional. También dirige el Instituto de Estudios Clásicos Lucio Anneo Séneca en la Universidad Carlos III de Madrid, donde desempeña su tarea docente y de investigación.

Finalmente, hay que mencionar también a José Pablo Martín y Francisco García Bazán. Martín es un reconocido experto en Filón de Alejandría y, en general, en la antigüedad tardía (incluyendo la Patrística) (Martín, 2004). Aunque Filón no es un filósofo en sentido estricto, hay algunos de sus tratados que tiene aspectos filosóficos importantes y sin los cuales ignoraríamos una parte significativa de los filósofos presocráticos, del Aristóteles perdido y de los filósofos helenísticos (en especial el estoicismo). Varios de los estudios de Martín han aparecido en distintos medios de Iberoamérica y Europa; en este momento dirige el megaproyecto (con colaboradores de España y Latinoamérica) *Philo Hispanicus*, un ambicioso proyecto de traducción al castellano de todos los tratados de Filón, dotados de introducciones y notas críticas. La introducción masiva al pensamiento teológico y filosófico de Filón que hace Martín en el vol. I de esa colección (2009, 9-91) da una idea acabada de la relevancia de ese autor antiguo para la filosofía griega. García Bazán formado en el pregrado en la Universidad de Buenos Aires, obtuvo su doctorado en filosofía en la Universidad del Salvador (Argentina). Su área de trabajo ha sido especialmente el neoplatonismo, el gnosticismo y el pitagorismo, temas sobre los que ha publicado una monumental obra en términos de libros y artículos especializados (García Bazán, 1981). Es probablemente uno de los mejores conocedores del gnosticismo en lengua castellana.

Entre los estudiosos argentinos un poco más jóvenes destacan Graciela Marcos de Pinotti, Alejandro P. Cassini, Alejandro G. Vigo,

17. La Croce (1987b, 1989). Para la traducción anotada de la *Isagogé* cf. Herrán y La Croce (1973).

Gabriela R. Carone y Graciela M. Chichi. Marcos de Pinotti se dedicó a Platón, en especial a los diálogos tardíos (*Teeteto* y *Sofista*, y a sus conexiones con la sofística), sobre los que ha venido publicando varios trabajos importantes (en español y en francés) en revistas especializadas de Iberoamérica y Europa (Marcos de Pinotti, 1994, 1995). Cassini se formó en el pregrado en la Universidad de Buenos Aires, donde también se doctoró con una tesis sobre la teoría aristotélica de la ciencia. Aunque su trabajo actual se centra en la filosofía de las ciencias físicas, sus primeras publicaciones estuvieron dedicadas a la lógica y la filosofía de la ciencia en Aristóteles. A finales de la década de los años ochenta Cassini comenzó a publicar una serie de artículos sobre los *Segundos Analíticos* que destacan por su claridad y penetración filosóficas (Cassini, 1988). Vigo, formado en la Universidad de Buenos Aires en el pregrado y doctorado en la Universidad de Heidelberg (Alemania), como estudioso de filosofía antigua se ha dedicado mayormente a Platón, y, en especial, a Aristóteles. Sus artículos y libros (entre los que se encuentran ensayos de tesis y discusión, además de traducciones de Platón y Aristóteles anotadas o comentadas), publicados en español, alemán e inglés, constituyen una referencia importante en el ámbito hispanoparlante y, probablemente, más allá de él desde hace ya más de una década y media[18]. Gabriela R. Carone, formada en la Universidad de Buenos Aires en el pregrado y doctorada en el King's College de Londres, se ha dedicado principalmente a Platón. Sus trabajos (publicados en español e inglés) son reconocidos desde hace más de una década y destacan por su originalidad y claridad[19]. Chichi (formada en la Universidad Nacional de La Plata y doctorada en la Universidad de Buenos Aires) ha centrado su tarea de investigación particularmente en la dialéctica y retórica aristotélicas, sobre las que ha hecho algunas contribuciones muy valiosas (en castellano y en inglés), algunas de las cuales han tenido una proyección internacional relevante[20].

18. La obra publicada de Vigo (no solo sobre temas de filosofía griega, sino también sobre Kant, hermenéutica y fenomenología alemana) es muy vasta; me limito a mencionar unos pocos títulos dedicados a filosofía antigua: Vigo 1995 (este ambicioso proyecto se proponía ofrecer una traducción comentada de toda la *Física* de Aristóteles; además del volumen de Vigo —que abarca los libros III-IV— han aparecido los libros I-I —Boeri [1993]— y los libros VII-VIII —Boeri [2003]—); cf. también Vigo (1996, 2006; este último volumen es una recopilación de artículos sobre Aristóteles publicados en diversas revistas científicas de Latinoamérica y Europa en los últimos veinticinco años).

19. Cf. Carone (2002 y 2005).

20. Cf. Chichi (1996, 2002 y 2003). Entre los estudiosos aún más jóvenes hay que mencionar a Fabián G. Mié, quien ha hecho importantes contribuciones al estudio

No conozco con mucho detalle el panorama existente en Brasil de los estudiosos dedicados a la filosofía greco-romana más allá de los que comienzan a tallar desde mediados o finales de la década de los años ochenta. Gracias a la lectura de un número de la revista *Analytica* (vol. 8/1, 2004), revista de filosofía editada por la Universidade Federale de Rio de Janeiro, conocí un trabajo de Oswaldo Porchat Pereira (de finales de los sesenta, pero publicado en el año 2000) sobre ciencia y dialéctica en Aristóteles. La obra de Porchat Pereira es discutida críticamente en ese mismo volumen por L. Angioni, F. Wolff y M. Zingano (con las correspondientes réplicas de Porchat Pereira). Pero, como he dicho, mi conocimiento más preciso de la disciplina en Brasil se centra en la actividad de profesores e investigadores más jóvenes que, no obstante, tienen ya una destacada proyección internacional desde hace varios años. Maria das Graças de Moraes Augusto (formada en Brasil —donde obtuvo su doctorado en la Universidade Federal do Rio de Janeiro, la misma Universidad en la que desde hace varios años tiene una posición como profesora e investigadora— y en Europa, en la Fondation Hardt pour l'Étude de la Antiquité Classique) se ha dedicado especialmente a Platón, sobre el cual ha generado varios estudios enjundiosos. Desde hace veinticinco años dirige un grupo de trabajo dedicado al estudio de Platón y el platonismo (PRAGMA, Programa de Estudos em Filosofia Antiga) que cada año organiza un coloquio platónico de amplia convocatoria entre los estudiosos latinoamericanos y, en varias oportunidades, europeos. Sus trabajos de los últimos años se han dedicado especialmente a la *República* de Platón, diálogo al que desde hace unos años dedica cada uno de estos coloquios (habitualmente se discute un libro en cada encuentro)[21].

Entre los estudiosos aún más jóvenes se encuentran Lucas Angioni, Roberto Bolzani Filho, Marcelo Pimenta Marques, Miriam Campolina Peixoto, Fernando Rey Puente, Cláudio William Veloso y Marco Zingano. Lucas Angioni es un destacado aristotelista (doctorado en la Universidade de Campinas, donde actualmente trabaja

de Platón y Aristóteles (a través de monografías y artículos especializados aparecidos en prestigiosas revistas de Iberoamérica y Europa), Gabriela Rossi, cuyo libro sobre la causalidad y el azar en Aristóteles acaba de ser publicado en Academia Verlag (Alemania), María Fierro, cuyo trabajo sobre Platón ya la ha afianzado como una estudiosa relevante de ese filósofo, y Diego E. Machuca, cuyos artículos sobre el escepticismo antiguo (publicados en revistas internacionales de reconocido prestigio) lo han convertido ya en un experto en esa área de investigación.

21. Entre sus trabajos más recientes cabe mencionar Moraes Augusto (2000 y 2010).

como profesor e investigador), autor de varias traducciones anotadas de Aristóteles y de varios estudios críticos que destacan por su claridad y, en algunos casos, originalidad interpretativa[22]. Roberto Bolzani, doctorado en la Universidade de São Paulo sobre el escepticismo académico, es un experto en escepticismo antiguo (Pirrón, Sexto Empírico) y un buen conocedor de Platón y Aristóteles. Las competencias filológicas y la agudeza filosófica de Bolzani siempre merecen la atención de los estudiosos del pensamiento antiguo[23]. Marcelo P. Marques, formado en Brasil en el pregrado (Universidade Federal de Minas Gerais) y doctorado en Francia (Université Marc Bloch) con una tesis sobre el *Sofista* de Platón, se ha dedicado principalmente a este filósofo y es uno de los más sólidos platonistas de Brasil. En años recientes ha publicado una obra que reúne y discute críticamente buena parte de las interpretaciones de las últimas décadas sobre el *Sofista* y otros diálogos en los que Platón discute la antítesis «ser-aparecer»[24]. Desde hace varios años trabaja en un proyecto sobre la noción de «aparecer» en Platón, en el que la *República* parece ser ahora el foco del interés. Miriam Campolina Peixoto, formada en Brasil (Universidade Federal de Minas Gerais) y doctorada en Francia (Université Strasbourg II - Marc Bloch) se ha dedicado, especialmente, al estudio de los presocráticos. Fernando Rey Puente obtuvo una maestría en filosofía en la Freie Universität de Berlín y su doctorado en filosofía en la Universidade Estadual de Campinas (Brasil). Aunque algunos de sus intereses se centran en Schelling y S. Weil (autores sobre los que ha hecho importantes contribuciones) (Rey Puente, 2007) y en la recepción o apropiación de la filosofía antigua en algunos filósofos modernos y contemporáneos, también se ha dedicado al estudio de Platón y, en especial, de Aristóteles, sobre el cual ha publicado en años recientes una importante monografía sobre el problema del tiempo (Rey Puente, 2001). Veloso se formó en Italia y en Brasil, donde obtuvo su doctorado en la Universidade de São Paulo con una tesis sobre la *Poética* y la noción de imitación en Aristóteles[25]. Sus investigaciones sobre Aristóteles (particularmente sobre la filosofía del lenguaje y la psicología) son un modelo de trabajo serio y ambicioso. Su traducción comentada del *De memoria* constituye una ayuda importante para la lectura de ese difícil texto aristotélico

22. Cf. Angioni (2001) y su reciente libro de 2008.
23. Ente sus trabajos recientes, véase Bolzani (2005, 2007 y 2009).
24. Cf. Marques (2006); véase también del mismo 2005 y 2009.
25. Su voluminoso 2004 es una versión corregida de su tesis doctoral. Véase también Veloso (2008).

(Veloso, 2002); varios de sus artículos han aparecido en prestigiosas revistas internacionales. Zingano es un reconocido aristotelista (además de un buen conocedor de Alejandro de Afrodisia), formado en Brasil y en Francia (donde obtuvo su doctorado en el École des Hautes Études en Sciences Sociales, EHESS). Actualmente se desempeña como profesor-investigador en la Universidade de São Paulo. Ha dedicado una importante parte de su carrera académica al estudio de la metafísica, psicología y ética aristotélica, áreas sobre las que ha publicado importantes estudios (en portugués, francés e inglés) en varios medios de prestigio internacional. Los trabajos de Zingano (artículos, libros de tesis y discusión, y traducciones anotadas de Aristóteles) destacan por su claridad argumentativa, elegancia y lucidez[26]. Durante varios años ha dirigido grupos de investigación (financiados por el CNpq) dedicados al estudio de la filosofía antigua y ha organizado coloquios dirigidos especialmente (aunque no exclusivamente) a estudiosos de Latinoamérica, generando de esa manera una importantísima actividad de intercambio en nuestro medio latinoamericano.

Chile también tiene una importante tradición de trabajo en el dominio de la filosofía antigua, tradición que se ha ido fortaleciendo en las últimas dos décadas y media con la presencia de investigadores que han regresado (y continúan regresando) de sus doctorados en Europa y Estados Unidos, lo cual ha contribuido a fortalecer de manera dramática la investigación especializada. A pesar de llevar ya ocho años residiendo en Chile, mi conocimiento de los estudiosos chilenos dedicados a la filosofía griega se limita, fundamentalmente, al de las generaciones más jóvenes. No obstante, tengo alguna información sobre profesores no tan jóvenes que abrieron el camino a la filosofía griega en Chile: Héctor Carvallo (discípulo de Ernesto Grassi, con quien se doctoró en Alemania) trabajó largos años en la Universidad de Chile, donde ejerció una notable influencia en muchos jóvenes entusiastas. Aunque su tarea como investigador (en términos de publicaciones) es más bien limitada[27], sus seminarios de lectura de textos en griego fueron talleres continuos de formación de las generaciones más jóvenes durante largas décadas. Genaro Godoy y Gastón Gómez Lasa (Universidad de Chile, Universidad Austral) produjeron entre los años setenta y noventa traducciones anotadas de algunos diálogos de Platón y de algunos presocráticos, además de varios estudios críticos; sus versiones de Platón, en general preci-

26. Entre la extensa bibliografía de Zingano cabe destacar especialmente 1998 y, más recientemente, 2007a-c y 2008.

27. Véase, sin embargo, Carvallo-Grassi (1966).

sas, fueron utilizadas en la docencia universitaria por muchos años en el medio chileno. Juan de Dios Vial Larraín tiene desde hace varias décadas una presencia relevante en el escenario filosófico chileno y, aunque sus intereses no se centran exclusivamente en los griegos (sino también en Tomás de Aquino, Descartes y Kant), la presencia del Aristóteles metafísico y ético es sin duda sobresaliente en su obra[28]. A este grupo de estudiosos pertenece también Jorge Eduardo Rivera, discípulo directo de X. Zubiri y de M. Heidegger, que se doctoró en Alemania con H.-G. Gadamer. Traductor al castellano de *Ser y tiempo* y uno de los mejores conocedores de Heidegger en nuestra lengua, dedicó también su esfuerzo a los pensadores griegos, sobre los cuales produjo algunos estudios relevantes en el medio chileno.

Hay otro grupo de estudiosos, pertenecientes a una generación más joven que los recién mencionados, que introdujeron, desde hace algunas décadas ya, el enfoque propio de la investigación especializada en el estudio de la filosofía griega, posicionando a Chile entre los países latinoamericanos que trabajan con estándares internacionales de debate. Alfonso Gómez-Lobo, formado en el pregrado en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, también estudió en las Universidades de Tübingen, Heidelberg y München; en esta última obtuvo su doctorado en filosofía clásica e historia antigua. Aunque Gómez-Lobo reside en Estados Unidos desde hace más de treinta años (donde desarrolló tareas docentes y de investigación en Pennsylvania State University y, en especial, en Georgetown University), nunca perdió sus vínculos con Chile y, en general, con Iberoamérica (así lo demuestran su participación activa en coloquios organizados en Iberoamérica y sus múltiples trabajos publicados en castellano). Sus intereses incluyen la filosofía griega (especialmente Sócrates, Platón y Aristóteles, filósofos sobre los que ha publicado artículos en reconocidos medios internacionales que tuvieron un significativo impacto), la historia de la ética y la teoría contemporánea de la ley natural. Además es autor de una edición y traducción del poema de Parménides (Gómez-Lobo, 1985); también sus artículos sobre Platón (especialmente sobre el *Sofista*) (Gómez-Lobo, 1977c) y Aristóteles (en particular sobre la ética, lógica y metafísica aristotélicas) en revistas especializadas de Europa y Estados Unidos han tenido una importante presencia entre los estudiosos de todo el mundo dedicados a esos temas. En la última década, se ha concentrado en un proyecto de traducción al español de Platón, y ha traducido y

28. Cf. Vial Larraín (1980), un libro que, en su momento, causó un cierto impacto en el medio local.

anotado *Critón*, *Eutifrón* y *Menón* (entiendo que en este momento trabaja en el *Laques*).

Otra figura chilena importante es Óscar Velásquez Gallardo, formado en el pregrado en la Universidad de Chile, y en el posgrado en el Reino Unido y España (donde obtuvo su doctorado), se dedicó sobre todo al pensamiento de Platón (aunque sus intereses sobre la antigüedad se extienden también a Cicerón y Horacio). Su traducción anotada del *Timeo* es una de sus últimas contribuciones al pensamiento platónico (Velásquez, 2004). Entre los estudiosos chilenos también destaca la figura de Mirko Skarika Zúñiga; hizo estudios de filosofía en Chile, Argentina (Universidad del Salvador) y España (Universidad de Navarra), donde obtuvo su doctorado. Skarika se ha dedicado especialmente al pensamiento lógico de Aristóteles sobre el que publicó varios artículos relevantes en medios especializados.

Entre los estudiosos más jóvenes hay que mencionar a Manuel Correia, Andrés Covarrubias, Jaime Araos San Martín, Eduardo Molina Cantó y Jorge Mittelmann. Correia cursó su pregrado en Chile y su doctorado en la University of London con una tesis sobre la lógica de Boecio; en la actualidad es uno de los mejores conocedores en lengua castellana de la lógica de Aristóteles (Correia, 2003) y de su recepción en los comentadores griegos y latinos (Correia, 2001, 2002). Varios de sus trabajos han aparecido en medios internacionales especializados de la disciplina. Covarrubias se formó en el pregrado en la Universidad Católica de Chile; luego se doctoró en la Universidad de Granada (España). Sus áreas de interés en el dominio de la filosofía antigua son la ética y, sobre todo, la retórica y argumentación práctica en Aristóteles sobre el que ha publicado algunos estudios importantes (Covarrubias, 2003). Araos San Martín, formado en el pregrado en Chile, obtuvo su doctorado en filosofía en la Universidad de Navarra (España). Se ha dedicado mayormente a la metafísica y a la filosofía del lenguaje de Aristóteles, temas sobre los que ha publicado algunos estudios enjundiosos y de los cuales es uno de los mejores conocedores en el medio local. Molina Cantó cursó su pregrado y posgrado en la Pontificia Universidad Católica de Chile, donde obtuvo su doctorado en filosofía con una tesis sobre Kant. Aunque sus intereses actuales están especialmente centrados en filosofía alemana moderna y contemporánea (Kant y Husserl), Molina se ha dedicado también al pensamiento antiguo, sobre el que ha hecho algunas contribuciones relevantes en términos de traducciones anotadas (Molina, 2000; Molina y Oyarzún, 2007a y b) y artículos críticos de discusión, especialmente centrados en Epicuro y el epicureísmo (Molina, 1997, 1998). Mittelmann hizo su pregrado en Chile (Universidad de

los Andes) y su posgrado en Francia (Universidad de Bourgogne, y Universidad de París Sorbonne – París IV, donde obtuvo su doctorado con una tesis sobre la psicología aristotélica). Se ha dedicado mayormente a la psicología, lógica y dialéctica aristotélicas; en los últimos años ha publicado una traducción anotada de las *Categorías* y el tratado *De la interpretación* de Aristóteles y varios estudios enjundiosos en revistas internacionales de prestigio sobre Aristóteles y Alejandro de Afrodisia.

Como en algunos casos ya mencionados, ignoro los detalles de la tradición de estudios de filosofía griega en Colombia anteriores a mediados de la década de los años ochenta. Tengo alguna información de la tarea desarrollada por Juozas Zaranka: de origen lituano y formado en Alemania, tuvo una destacada actuación en la universidad colombiana desde mediados de los años cincuenta. Filólogo de profesión, produjo sin embargo, algunos estudios de filosofía griega, entre los que destaca una traducción anotada del *Crátilo* de Platón (Zaranka, 1983). Entre los estudiosos más recientes destacan Alfonso Correa Motta, Jairo Escobar Moncada y Germán Arturo Meléndez. Correa Motta hizo su pregrado en filosofía en la Universidad Nacional de Colombia con una tesis sobre la homonimia y la sinonimia en las *Categorías* de Aristóteles, y su doctorado en la Universidad París X – Nanterre, donde trabajó sobre la homonimia en los *Tópicos* de Aristóteles. En los últimos años se ha dedicado a Platón y ha producido algunos estudios importantes sobre el *Filebo*. Correa dirige un activo grupo de investigación (Peiras), que ha sido una especie de semillero en la formación de nuevos estudiosos[29]. Jairo Escobar Moncada hizo su pregrado en la Universidad Nacional de Colombia y su posgrado en la Universidad de Wuppertal (Alemania), donde se doctoró con un trabajo sobre el *Timeo* de Platón, posteriormente publicado en forma de libro (Escobar Moncada, 1995). Sus contribuciones al pensamiento antiguo se centran especialmente en los diálogos tardíos de Platón (*Teeteto*, *Sofista*, *Timeo*), sobre los que ha hecho algunas contribuciones importantes (Escobar Moncada, 2002, 2003). Meléndez cursó sus estudios en la Freie Universität de Berlín y en Boston University, donde se doctoró con una tesis sobre la dialéctica y la ciencia en Aristóteles (Meléndez, 1998). En la actualidad sus investigaciones y publicaciones se centran sobre todo en F. Nietzsche, aunque en los últimos años me he encontrado con

29. Entre las publicaciones recientes de Correa cabe mencionar 2003, 2005 y 2009. Su traducción anotada del tratado *De captionibus in dictione* de Galeno es una contribución relevante al conocimiento de la lógica estoica en nuestra lengua.

él en algún coloquio de filosofía antigua y hemos mantenido buenas discusiones sobre Platón.

Comencé mi presentación haciendo referencia a la tarea pionera de estudiosos españoles afincados en México y a algunos mexicanos que desde los años cuarenta comenzaron a trabajar en el área; en la actualidad el panorama mexicano (no solo desde el punto de vista de la producción de traducciones científicas anotadas, sino también desde el de la generación de estudios críticos y de discusión) destaca entre los países latinoamericanos por la calidad de su investigación especializada. Hasta donde puedo advertir, eso se ha debido sobre todo a la actividad de profesores relativamente jóvenes que, desde mediados de los ochenta, le dieron a México un giro importante en términos de investigación especializada (regresaré enseguida a este tema). Pero la historia de los estudiosos mexicanos en México se remonta a varias décadas atrás, como ya he indicado. La figura de Antonio Gómez Robledo tuvo durante buena parte del siglo XX una presencia muy relevante en el medio mexicano, y varias de sus contribuciones tuvieron un significativo impacto en el medio hispanoparlante (pienso, especialmente, en su traducción anotada de la *Ética nicomaquea* de Aristóteles y en su libro sobre Platón de 1974). Gómez Robledo comenzó su carrera como jurista; luego estudió filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México (aunque siempre siguió atento a sus intereses por las ciencias jurídicas, desarrollando actividades centradas en esos temas en universidades de Francia, Holanda, Estados Unidos y Brasil). Gómez Robledo fue un «clasicista» y en ese carácter dirigió durante años un seminario de traducción de textos clásicos, siendo director del Centro de Estudios Filosóficos (más tarde Instituto de Estudios Filosóficos). En su carácter de estudioso del pensamiento griego publicó varios libros de discusión crítica, entre los que sobresale el mencionado libro sobre Platón (Gómez Robledo, 1974).

Entre los investigadores más jóvenes destacan Enrique Hülz Piccone, Ricardo Salles, Carmen Trueba Atienza y Héctor Zagal Arreguín. Hülz, formado en la UNAM, donde obtuvo su doctorado en filosofía, es uno de los mejores conocedores en lengua castellana de Heráclito y de la tradición heraclítea. Sus intereses también incluyen a Platón, sobre el cual ha publicado varios estudios relevantes. Ricardo Salles, formado en el pregrado en la UNAM y en el posgrado en el King's College de Londres, es probablemente el mejor conocedor del estoicismo en lengua española y también un respetado conocedor del Aristóteles práctico. En los últimos quince años ha producido un conjunto de artículos (en español y en inglés) que han aparecido en

varios de los medios internacionales más reputados de la especialidad (Salles, 1998, 2005a y b). Desde 1998 ha estado concentrado (con quien escribe estas líneas) en la elaboración de una obra masiva de fuentes estoicas (con edición de los textos griegos y latinos, traducción castellana y comentario filosófico) que está próxima a llegar a su fin y que será publicada por Academia Verlag (Alemania)[30]. Gracias a la obtención de sendos proyectos de investigación financiados por la UNAM y otras agencias mexicanas de investigación Salles ha sido responsable también de organizar una serie de talleres de filosofía antigua, en los que participaron (y participan) filósofos latinoamericanos, europeos y de América del Norte, posibilitando de ese modo el intercambio entre estudiosos de la misma disciplina y la apertura de los investigadores latinoamericanos a otros estilos interpretativos y de trabajo. Trueba se doctoró en filosofía en la UNAM; ha publicado varios artículos sobre la poética y la teoría de las emociones en Aristóteles, parte de los cuales se encuentran reunidos en un libro relativamente reciente (Salles, 2004). Héctor Zagal (doctorado en la Universidad de Navarra, España) se ha centrado en la teoría de la ciencia y en los escritos de filosofía práctica de Aristóteles[31]. Aunque en ocasiones el enfoque de Zagal en parte reposa en una lectura tomista de Aristóteles, varios de sus estudios publicados en los últimos años han echado luz a la comprensión de algunos textos aristotélicos *desde* Aristóteles[32].

Mi conocimiento de la actividad desarrollada en filosofía antigua en Perú es bastante limitada; hasta donde sé, las actividades más relevantes de los últimos años se deben a Raúl Gutiérrez, no solo por sus estudios sobre Platón (que lo han consolidado como un estudioso reconocido en la disciplina), sino también por la cantidad de eventos internacionales que ha organizado en los últimos años (auspiciados por el Centro de Estudios Filosóficos de la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde se desempeña como profesor e investigador). Gutiérrez estudió en Freiburg y Tübingen (Alemania), donde obtuvo un magister y un doctorado en filosofía respectivamente. Desde entonces ha venido desarrollando su trabajo de in-

30. Varios adelantos de los estudios de Salles surgidos de este mega-proyecto pueden verse en sus estudios; para mis propias contribuciones asociadas también a este proyecto, me permito remitir a algunos de los títulos mencionados en la bibliografía.

31. Cf. especialmente Zagal (2005, 2008).

32. Cf. Zagal (2008). Entre los estudiosos mexicanos más jóvenes destacan Luis X. López Farjeat (en la actualidad trabaja la recepción árabe del aristotelismo y se ha convertido en un reconocido especialista en esa área) y Alberto Ross Hernández, quien se ha dedicado especialmente a la cosmología y física aristotélicas.

vestigación con especial atención a Platón y las lecturas plotinianas de este (Gutiérrez, 2003).

El paisaje de la filosofía antigua en Venezuela estuvo marcado durante muchos años por la presencia de Ángel J. Cappelletti. Para todos aquellos que alguna vez hemos incursionado por el estudio de la filosofía antigua en nuestro medio hispano-parlante en general y argentino en particular son bien conocidas las contribuciones que a varios aspectos de esa disciplina hizo Cappelletti[33]. Una de sus últimas contribuciones antes de su muerte fue la traducción integral del volumen I de los *Stoicorum Veterum Fragmenta* (Gredos, Madrid, 1996)[34].

Entre los estudiosos más recientes de relevante actuación en el medio venezolano (y de proyección internacional) destacan Francisco Bravo, Fabio Morales y Javier Aoiz. Bravo, de origen boliviano pero afincado en Venezuela desde hace muchos años, se doctoró en la Universidad de París (Sorbona) y se dedicó especialmente a Platón. Su reciente libro sobre el problema del placer en Platón constituye una significativa contribución en nuestra lengua y es el resultado de varios trabajos anteriores sobre el tema (Bravo, 2003). Fabio Morales, formado en Venezuela y en Alemania, ha dedicado buena parte de su trabajo a Aristóteles; sus contribuciones a la teoría aristotélica de la contrariedad y de los relativos son bien conocidas por los aristotelistas (Morales, 1991, 1994). Entiendo que en la actualidad se encuentra trabajando en una traducción del *Lisis* de Platón para la Colección Clásica de Editorial Colihue (Buenos Aires). Javier Aoiz, español de origen pero afincado desde hace muchos años en Venezuela, se formó en Venezuela bajo la dirección de Alberto Rosales y se ha dedicado especialmente al estudio de la física y la psicología aristotélicas. Recientemente ha publicado un importante libro sobre la relación alma-tiempo en Aristóteles (Aoiz, 2007a) y una serie de artículos consagrados a la teoría de la percepción en la filosofía antigua (especialmente en Platón, Aristóteles y el estoicismo; su traducción anotada de los *Elementa Ethica* del estoico Hierocles —hecha en colaboración con otros colegas—).

33. La producción de Cappelletti es muy vasta (y la calidad de la misma es a veces un poco desigual); sus contribuciones a las distintas áreas de la historia de la filosofía fueron, sobre todo, a través de monografías y de traducciones anotadas de importantes textos de filósofos antiguos, medievales, renacentistas, y modernos. En lo que respecta a sus estudios de filosofía antigua cabe citar Cappelletti (1964).

34. El trabajo fue continuado por Campos Daroca y Nava Contreras (2006).

3. CONCLUSIÓN

La creciente actividad desarrollada en Latinoamérica —respaldada por proyectos de investigación financiados por Universidades y agencias que apoyan la investigación y que han posibilitado la organización periódica de coloquios— permite avizorar un futuro promisorio en el área. En una visión general de conjunto uno debería decir que se han obtenido logros destacables en las últimas tres o tres décadas y media: la mayor parte de los estudiosos mencionados han publicado y siguen publicando estudios con estándares relevantes en medios prestigiosos de la especialidad en Latinoamérica, Estados Unidos y Europa. Esto significa que los estudiosos de filosofía antigua se han profesionalizado en las últimas tres décadas de un modo significativo y que el dictado de estas materias ha dejado ya de estar en manos de otros profesionales (especialmente juristas) que veían en el cultivo de la antigüedad greco-romana una especie de barniz cultural, con el consiguiente perjuicio a la necesaria profesionalización que esta, como cualquier otra disciplina científica, requiere. A pesar de las desventajas cualitativas en que se encuentran los estudiosos latinoamericanos en comparación con Estados Unidos y Europa (en términos de bibliotecas altamente especializadas, de un número importante de profesores altamente calificados, y de recursos para la investigación científica), se han logrado imponer (en la mayor parte de las universidades y consejos de investigación de los países latinoamericanos mencionados) los requisitos mínimos que exige el tratamiento serio de la filosofía antigua, lo cual ha contribuido a mostrar que uno puede hacer filosofía cuando hace historia de la filosofía siguiendo estándares muy similares a los que se siguen en los centros especializados más importantes del mundo. Sin duda, siempre es necesario reforzar y fortalecer dichos estándares, pero pienso que puede decirse que ya hay generaciones jóvenes de estudiosos que parten del supuesto implícito que tales estándares suponen: conocimiento de la lengua griega (y latina), conocimiento de lenguas modernas, un tratamiento y consideración equilibrada de la literatura secundaria y un conocimiento del estado de la discusión de ciertos temas en el dominio de la filosofía contemporánea que, ciertamente, puede ayudar de modo decisivo a poner en diálogo a los filósofos antiguos con al menos algunos filósofos contemporáneos. Como ya he señalado, el intercambio entre distintas universidades latinoamericanas e incluso entre universidades españolas y portuguesas (por no mencionar la creciente presencia de estudiosos italianos y franceses en el circuito latinoamericano de estudios de filosofía griega) permite suponer

que la situación ha mejorado dramáticamente en las últimas décadas y que, tal vez, continuará haciéndolo.

El panorama que he ofrecido de los estudios de filosofía antigua en Latinoamérica seguramente recoge de manera parcial lo que se ha hecho y lo que se sigue haciendo, pero creo que describe con cierto detalle el estado en que se encuentra la disciplina. Tengo pocas dudas de que los estándares de investigación especializada que parecen imperar en prácticamente todos los países mencionados pueden ser una razón suficiente para pensar que los niveles de calidad se seguirán consolidando en los años por venir.

BIBLIOGRAFÍA

Agoglia, R. M. (1944), Platón. *Parménides* (trad. directa del griego con introd., notas y comentario de R. M. Agoglia), Inter-Americana, Buenos Aires.

Agoglia, R. M. (1949), «La actualidad de la doctrina platónica del ser», en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía* II, Mendoza, 649-654.

Álvarez Gómez, Á. y R. Martínez Castro (1998), *En torno a Aristóteles: homenaje al profesor Pierre Aubenque*, Universidad de Santiago, Santiago de Compostela.

Angioni, L. (1999), Aristóteles. *Física I e II* (trad. y comentario), IFHC/UNICAMP, Campinas.

Angioni, L. (2001), «Explanation and Definition in *Physics* I 1»: *Apeiron*, 34, 307-320.

Angioni, L. (2007), Aristóteles. *Metafísica Livros VII-VIII* (trad., introd. y notas), Campinas.

Angioni, L. (2008), *As noçôes aristotélicas de substãncia e essência*. O *Livro VII da Metafísica do Aristóteles*, Unicamp, Campinas.

Aoiz, J. (2007a), *Alma y tiempo en Aristóteles*, Equinoccio, Caracas.

Aoiz, J. (2007b), «*Aisthêsis* en *Ética a Nicómaco*. La aprehensión de los fines»: *Apuntes Filosóficos*, 30.

Aoiz, J. (2009), «La reflexividad de la percepción en la filosofía antigua», en M. Navia y A. Rodríguez (comps.), *Fenomenología y Hermeneútica*, Universidad de Los Andes, Mérida.

Beuchot. M. (2004), *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, UNAM, México.

Boeri, M. D. (1993), Aristóteles. *Física I-II* (trad., introd. y comentario), Biblos, Buenos Aires.

Boeri, M. D. (1996), «Aristóteles y los principios de la metafísica estoica»: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXII/1, 35-53.

Boeri, M. D. (1999), «Causa, explicación causal y corporeidad en el estoicismo antiguo»: *Diálogos* (Universidad de Puerto Rico, Río Piedras), XXXIV/73, 7-34.

Boeri, M. D. (2001), «The Stoics on Bodies and Incorporeals»: *The Review of Metaphysics*, 54, 723-752.

Boeri, M. D. (2002), «Die Affektenlehre der Stoa» (en colaboración con A. G. Vigo), en A. Engstler y R. Schnepf (eds.), *Affekte und Ethik. Spinozas Lehre im Kontext*, Georg Olms, Hildesheim-Zürich-New York, 32-59.

Boeri, M. D. (2003), Aristóteles. *Física VII-VIII* (trad., introd. y comentario), Biblos, Buenos Aires.
Boeri, M. D. (2004), «Socrates, Aristotle, and the Stoics on the apparent and real good», en J. J. Cleary y G. Gurtler (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. XX, Brill, Leiden, 109-141.
Boeri, M. D. (2005), «The Presence of Socrates and Aristotle in the Stoic Account of akrasia», en R. Salles (ed.), *Metaphysics, Soul and Ethics. Themes from the Work of Richard Sorabji*, Oxford University Press, Oxford, 383-412.
Boeri, M. D. (2007), «Necesidad, lo que depende de nosotros y posibilidades alternativas en los estoicos. Réplica a Ricardo Salles»: *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 39/115, 97-111.
Boeri, M. D. (2009a), «Does Cosmic Nature matter? Some Remarks on the Cosmological Aspects of Stoic Ethics», en R. Salles (ed.), *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford University Press, Oxford, 173-200.
Boeri, M. D. (2009b), «Causa sinéctica y actividad neumática en el estoicismo»: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXXV/1, 5-34.
Boeri, M. D. (2010a), «Ser y géneros del ser en el estoicismo antiguo. Una distinción ontológica importante aplicada a la ética y teoría de la acción»: *Pensamiento* (Revista de investigación e información filosófica), 66/247, 55-81.
Boeri, M. D. (2010b), «The Cosmic City and the Stoic Conception of Rationality», en G. Cornelli y F. Lisi (eds.), *Plato and the City*, Academia, Sankt Augustin, 81-95.
Boeri, M. D. (2010c), «Platonismo y estoicismo en el *De aeternitate mundi* de Filón de Alejandría»: *Études platoniciennes* 7 (Philon d'Alexandrie), 65-94.
Boeri, M. D. (2010d), «The Stoic psychological physicalism: an ancient version of the causal closure thesis»: *The New Centennial Review*, X/3, 105-132.
Bolzani Filho, R. (2005), «Ceticismo como autobiografia e autoterapia», en S. Filho y W. Smith (coords.), *O Ceticismo e a possibilidade da filosofía*, Unijuí, Ijuí, 181-208.
Bolzani Filho, R. (2007), «Ceticismo e Empirismo», en P. Smith y W. Silva (coords.), *Ensaios sobre o Ceticismo*, Alameda, São Paulo, 55-90.
Bolzani Filho, R. (2009), *Sobre um título da obra de Crisipo: «Que os antigos admitiram a dialética ao lado das demonstrações»*, Loyola, São Paulo.
Bolzani Filho, R. (2010), «Arcesilau e o *Eúlogon*: Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos* VII, 158; Plutarco, *Ad. Colotem*, 1122B-D»: *Sképsis*.
Bravo, F. (2003), *Las ambigüedades del placer. Ensayo sobre el placer en la filosofía de Platón*, Academia, Sankt Augustin.
Campos Daroca, F. J. y M. Nava Contreras (2006), *Crisipo de Solos. Testimonios y fragmentos*, Gredos, Madrid.
Cappelletti, A. J. (1964), Cicerón. *De fato* (ed. bilingüe, con introd. y notas), Universidad de Rosario, Rosario.
Cappelletti, A. J. (1966), Séneca. *Sobre la brevedad de la vida*, Eudeba, Buenos Aires.
Cappelletti, A. J. (1967), Platón. *Gorgias* (trad., introd. y notas), Eudeba, Buenos Aires.
Cappelletti, A. J. (1969), *La filosofía de Heráclito de Éfeso*, Monte Ávila, Caracas.
Cappelletti, A. J. (1975), *Los fragmentos de Diógenes de Apolonia*, Monte Ávila, Caracas.
Cappelletti, A. J. (1984), *La filosofía de Anaxágoras*, Sociedad Venezolana de Filosofía, Caracas.

Cappelletti, A. J. (1987), *Protágoras: naturaleza y cultura*, Academia Nacional de la Historia, Caracas.
Carone, G. R. (2002), «Pleasure, Virtue, Externals, and Happiness in Plato's Laws»: *History of Philosophy Quarterly*, 1914.
Carone, G. R. (2005), *Plato's Cosmology and Its Ethical Dimensions*, Cambridge University Press, Cambridge.
Carvallo, H. y E. Grassi (eds.) (1966), Aristoteles. *Metaphysik* (trad. de H. Bonitz, con índices y bibliografía), Rowohlt, Hamburg.
Casadesús Bordoy, F. (2008), «Filosofía», en F. Rodríguez Adrados (ed.), *Veinte años de filología griega, 1984-2004*, CSIC, Madrid, 635-658.
Cassini, A. (1988), «El fundacionismo de la epistemología aristotélica»: *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, XX/58, 67-95.
Cassini, A. (1990a), «Aspectos semánticos y ontológicos de la justificación aristotélica del principio de no contradicción: *Metaph*. 1007a20-b18»: *Elenchos*, 11, 5-28.
Cassini, A. (1990b), «La justificación práctica del principio de no contradicción en Aristóteles»: *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, XXII/65, 57-72.
Cassini, A. (1991), «La justificación aristotélica de los axiomas: una evaluación global»: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XVII/2, 291-306.
Chichi, G. M. (1996), «El concepto aristotélico del 'éndoxon' según la técnica de discusión de los *Tópicos*»: *Synthesis*, 91-108.
Chichi, G. M. (2002), «Dichos y acciones. El argumento *ad hominem* en la *Retórica* de Aristóteles»: *Méthexis*, 29-43.
Chichi, G. M. (2003), «La técnica aristotélica de discusión de los Tópicos», en G. Damschen, R. Enskat y A. G. Vigo (eds.), *Platon und Aristoteles-sub ratione veritatis* (Festschrift für Wolfgang Wieland zum 70. Geburtstag), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 207-230.
Cordero, N. L. (1979), «Les deux chemins de Parménides dans les fragments 6 et 7»: *Phronesis*, 24/1, 1-32.
Cordero, N. L. (1984), *Les deux chemins de Parménide*, Vrin-Ousia, Paris-Bruxelles (2.ª ed., corr. y aum., Vrin-Ousia, Paris-Bruxelles, 1997).
Cordero, N. L. (1991), «L'invention de l'école éléatique (Platon, *Sophiste*, 242d)», en P. Aubenque (ed.), *Études sur le* Sophiste *de Platon*, Bibliopolis, Napoli, 91-124.
Cordero, N. L. (1993), *Platon, Le Sophiste* (trad. inédita, introd. y notas), Flammarion, Paris.
Cordero, N. L. (2004), *By Being, It Is. The Thesis of Parmenides*, Parmenides Publishing, Las Vegas.
Cordero, N. L. (2005), *Siendo se es, la tesis de Parménides*, Biblos, Buenos Aires.
Correa Motta, A. (2003), «A lingua dos papagaios, a diferença e o ser»: *Cadernos De História E Filosofia Da Ciéncia*, 13/2, 205-231.
Correa Motta, A. (2005), «La singularité espagnole: le doublet ser/estar», en B. Cassin (ed.), *Vocabularaire Européen des Philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Le Seuil/Le Robert, Paris, 390-399.
Correa Motta, A. (2009), «Los necesarios placeres de la virtud», en A. Correa y J. M. Zamora (eds.), *Eunoia. Estudios de filosofía antigua. Un homenaje a María Isabel Santa Cruz*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 311-327.
Correia, M. (2001), «Boethius on Syllogisms with Negative Premisses»: *Ancient Philosophy*, 21, 161-174.

Correia, M. (2002), «El Canon de Proclo y la idea de lógica en Aristóteles»: *Méthexis*, XV, 71-84.
Correia, M. (2003), *La lógica de Aristóteles*, Ediciones de la Universidad Católica de Chile, Santiago.
Covarrubias, A. (2003), *Introducción a la retórica clásica: una teoría de la argumentación práctica*, Ediciones de la Universidad Católica de Chile, Santiago.
Eggers Lan, C. (1960), «Die *hodos polyphemos* der parmenideischen Wahrheit»: *Hermes*, 88/3, 376-379.
Eggers Lan, C. (1968), *El* Fedón *de Platón*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba (ed. rev. Eudeba, Buenos Aires, 1971; ^{5}1993).
Eggers Lan, C. (1971), Platón, *Apología de Sócrates*, Eudeba, Buenos Aires.
Eggers Lan, C. (1973), Platón, *Critón*, Eudeba, Buenos Aires.
Eggers Lan, C. (1975), *El sol, la línea y la caverna*, Eudeba, Buenos Aires.
Eggers Lan, C. (1984), *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, UNAM, México.
Eggers Lan, C. (1985), «La vivencia de lo eterno en Parménides», en M. Capasso, F. de Martino y E. P. Rosati (eds.), *Studi di Filosofia Preplatonica*, Bibliopolis, Napoli, 103-117.
Eggers Lan, C. (1986), Platón. *República*, Gredos, Madrid.
Eggers Lan, C. (comp.) (1987), Platón. *Los diálogos tardíos*, UNAM, México (Actas del Primer Symposium Platonicum; reed. Academia, Sankt Augustin, 1994).
Eggers Lan, C. (1992), «Zeus e anima del mondo nel *Phdr*. 246E-253c», en L. Rossetti (ed.), *Understanding the Phaedrus*, Academia, Sankt Augustin.
Eggers Lan, C. (1994), «Parmenide e la nascita della matematica scientifica greca alla fine del I secolo», en *Atti del Convegno «Il debattito su Parmenide»*, Macerata-Perugia.
Eggers Lan, C. (1995), «Body and Soul in Plato's Anthropology»: *Kernos. Revue Internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique*, 8, Athènes-Liège.
Eggers Lan, C. *et al*. (1978-1980), *Los filósofos presocráticos* (vol. I: introd. general de C. Eggers Lan, introds., trads. y notas de C. Eggers Lan y V. E. Juliá; vol. II: introds., trads. y notas de N. Luis Cordero, F. J. Olivieri, E. La Croce y C. Eggers Lan; vol. III: introds., trads. y notas de A. Poratti, C. Eggers Lan, M.ª I. Santa Cruz de Prunes y N. Luis Cordero), Gredos, Madrid.
Eggers Lan, C. y V. Juliá (1975), *Los filósofos de Mileto*, Cathedra, Buenos Aires.
Escobar Moncada, J. (1995), *Chora und Chronos: Logos und Ananke in der Elemententheorie von Platons* Timaios, Deimling, Wuppertal.
Escobar Moncada, J. (2002), «Sprache und Sein in Platons Sophistes»: *Philosophische Schriften*, 49, 479-492.
Escobar Moncada, J. (2003), «¿Somos acaso un caballo de madera? Sobre la percepción en Platón»: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXIX, 53-73.
Gaos, J. (1940), *Antología filosófica: la filosofía griega*, La Casa de España en México, México.
García Bazán, F. (1981), *Plotino y la gnosis*, Fundación para la educación, la ciencia y la cultura, Buenos Aires.
Gómez-Lobo, A. (1966), *Symbebekos in der Metaphysik des Aristoteles*, Ch. Schoen, München.
Gómez-Lobo, A. (1972), *Gottlob Frege*, *Lógica y Semántica* (introd., trad. y selecc. bibliográfica), Ediciones Universitarias, Valparaíso.

Gómez-Lobo, A. (1974), «Platón, *Sofista* 244b 6 – d 13»: *Diálogos* (Puerto Rico), 26, 131-137.
Gómez-Lobo, A. (1977a), «Parménides: Las Puertas del Día y de la Noche»: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 3, 185-188.
Gómez-Lobo, A. (1977b), «Las vías de Parménides»: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 3, 269-281.
Gómez-Lobo, A. (1977c), «Plato's description of dialectic in the *Sophist* 253d»: *Phronesis*, 22, 29-47.
Gómez-Lobo, A. (1977d), «Aristotle's hypotheses and the Euclidean postulates»: *Review of Metaphysics*, 30, 430-439.
Gómez-Lobo, A. (1978), «Aristotle's First Philosophy and the principles of particular disciplines»: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 32, 183-194.
Gómez-Lobo, A. (1979), «Platón, *Sofista* 256e5-6»: *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 11, 3-13.
Gómez-Lobo, A. (1980), «The so-called questions of existence in Aristotle, *Posterior Analytics* II. 1-2»: *Review of Metaphysics*, 34, 71-89.
Gómez-Lobo, A. (1985), *Parménides* (texto griego, trad. y com.), Charcas, Buenos Aires (reed. en 1999: *El Poema de Parménides*, texto griego, trad. y com., 2.ª ed., Editorial Universitaria, Santiago).
Gómez-Lobo, A. (1989a), *La Ética de Sócrates*, FCE, México (2.ª ed., Andrés Bello, Santiago, 1999).
Gómez-Lobo, A. (1989b), «The *ergon* inference»: *Phronesis* 34, 170-184 (reimpr. con modificaciones en J. P. Anton y A. Preus, *Essays in Ancient Greek Philosophy*, vol. IV, Albany, 1991, 43-57).
Gómez-Lobo, A. (1994), *The Foundations of Socratic Ethics*, Hackett, Indianapolis/Cambridge (trad. al inglés y parcialmente reelaborado por el autor; trad. francesa, Presses Universitaires du Septentrion, 1996).
Gómez-Lobo, A. (1996), Platón. *Eutifrón*, Editorial Universitaria, Santiago.
Gómez-Lobo, A. (1998), Platón. *Critón*, Editorial Universitaria, Santiago.
Gómez-Lobo, A. (2002), Platón. *Menón*, Editorial Universitaria, Santiago.
Gómez Robledo, A. (1957), *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, FCE, México.
Gómez Robledo, A. (1974), *Platón: los seis grandes temas de su filosofía*, FCE, México (reed. 1986).
Gómez Robledo, A. (1998), Aristóteles. *Ética Nicomaquea. Política* (versión esp. e introd.), Porrúa, México (17.ª ed.).
Guariglia, O. (1966), «Anaximandro de Mileto»: *Anales de Filología Clásica*, 9/1, 23-155.
Guariglia, O. (1978), *Quellenkritische und logische Untersuchungen zur Gegensatzlehre des Aristoteles* (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie: Kleine Reihe, 4), Georg Olms, Hildesheim/New York.
Guariglia, O. (1981), «El carácter original de las categorías de Aristóteles»: *Journal of the History of Philosophy*, 19, 1-20.
Guariglia, O. (1992), «Kantismo», en V. Camps (ed.), *Concepciones de la ética* (EIAF 2), Trotta-CSIC, Madrid.
Guariglia, O. (1995), *Universalismus und Neuaristotelismus in der zeitgenössischen Ethik*, Georg Olms, Hildesheim/New York.
Guariglia, O. (ed.) (1996), *Cuestiones Morales* (EIAF 12), Trotta-CSIC, Madrid.
Guariglia, O. (1997), *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, Eudeba, Buenos Aires.

Guariglia, O. (2001), «¿Qué nos pueden enseñar los estoicos sobre el valor de los valores?»: *Isegoría*, 24, 205-211.
Guariglia, O. (2002), «Eudemonismo y virtud en la ética antigua: Aristóteles y los estoicos»: *Diálogos*, 80, 7-49.
Guariglia, O. (2008), «Kant's Perpetual Peace in Contemporary Political Philosophy of the International Law», en V. Rohden, R. Terra, G. A. de Almeida y M. Ruffing (eds.), *Law and Peace in Kant's Philosophy / Recht und Frieden in der Philosophie Kants*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 361-372.
Gutiérrez, R. (2003), «La negación del principio y sus consecuencias: *Parménides* y *República*»: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXIX/1, 33-51.
Herrán, C. M. y E. La Croce (1973), «La Isagogé de Porfirio»: *Cuadernos de filosofía* (Buenos Aires) XIII, 139-197.
Herrán, C. M. y M. Riani (1968), *Dionisio. Pseudo Areopagita, Sobre la Teología mística*, UBA Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.
Jiménez García, A. (2001), «La labor traductora de José Gaos (1900-19769)»: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 18, 219-235.
Juliá, V. E., M. D. Boeri y L. Corso (1998), *Las exposiciones antiguas de ética estoica*, Eudeba, Buenos Aires.
La Croce, E. (1980), «Empedocles' *Sphairos* and Parmenidean Legacy»: *Platon* (Athens), 32, 114-122.
La Croce, E. (1987a), «Etica e metafisica nell' *Etica Eudemia* di Aristotele»: *Elenchos* 6/1, 19-41.
La Croce, E. (1987b), Aristóteles. *De la generación y la corrupción* (introd., trad. y notas), Gredos, Madrid.
La Croce, E. (1989), «Good and Goods according to Aristotle»: *The New Scholasticism*, 63/1, 1-17.
Larraín, J. D. (1980), *La Filosofía de Aristóteles como teología del acto*, Editorial Universitaria, Santiago.
Lisi, F. (1985), *Einheit und Vielheit des platonischen Nomosbegriffes. Eine Untersuchung zur Beziehung zswischen Philosophie und Politik bei Platon*, Anton Hain, Königstein/Ts.
Lisi, F. (1992), Platón. *Timeo y Critias* (introd., trad. y notas), *Diálogos VI*, Gredos, Madrid (Planeta-Agostini, 1996).
Lisi, F. (1999), Platón. *Leyes*, en *Diálogos VIII-IX* (introd., trad. y notas), Gredos, Madrid.
Marcos de Pinotti, G. (1989), «Error y memoria (Platón, *Teeteto* 190e-195b)»: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XV/1, 5-18.
Marcos de Pinotti, G. (1991), «Aporías del no ser y aporías de lo falso en *Sofista* 237b-239c»: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XVII/2, 259-274.
Marcos de Pinotti, G. (1994), «Négation, faussete et non.être dans le *Sophiste*»: *Revue de philosophie ancienne*, 12, 153-170.
Marcos de Pinotti, G. (1995), *Platón ante el problema del error. La formulación del Teeteto y la solución del Sofista*, Fundec, Buenos Aires.
Marcos de Pinotti, G. (2003), «Homme-mesure versus dieu-mesure: Traces de la polémique avec Protagoras dans les *Lois* IV», en S. Scolnicov y L. Brisson (eds.), *Plato's Laws: From Theory into Practice* (Proceedings of the VI Symposium Platonicum), Academia, Sankt Augustin, 116-121.
Marcos de Pinotti, G. (2004), «Acerca del alcance de la *aísthesis* en *Teeteto* 184b-186c»: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXX/1, 165-173.
Marques, M. P. (2005), «La *phantasia* chez Platon», en E. Vegleris (ed.), *Cos-*

mos et psyche. Melanges offertes a Jean Frere, Georg Olms, Hildesheim, 225-245.

Marques, M. P. (2006), *Platão, pensador da diferença. Uma leitura do Sofista*, UFMG, Belo Horizonte.

Marques, M. P. (2009), «Aparaître et contrariété dans le livre IV de la *République*», en D. El Murr y D. Taormina (coords.), *AGLAIA: Autour de Platon. Recueil en l'honneur de Monique Dixsaut*, vol. 1, Vrin, Paris, 279-293.

Martín, J. P. (1982), «L'interpretazione allegorica nella letrera di Barnaba en el giudaismo Alexandrino»: *Studi Storico Religiosi*, 6, 173-183.

Martín, J. P. (1986a), *Filón de Alejandría y la génesis de la cultura occidental*, Depalma, Buenos Aires.

Martín, J. P. (1986b), «La presencia de Filón en el Hexameron de Teófilo de Antioquía»: *Salmantencis*, 33, 147-177.

Martín, J. P. (1989), «La antropología de Filón y la de Teófilo de Antioquía. Sus lecturas de Génesis 2-5»: *Salmantencis*, 36, 32-71.

Martín, J. P. (1991), «Philo and Augustine. *De civitate Dei* XIV 28 and XV: Some preliminary observations»: *Studia Philonica Annual*, 3, 283-294.

Martín, J. P. (1992), «La saggezza creatice secondo Teofilo d'Antiochia ed i suoi silenzi christologici»: *Augustinianum*, 32, 223-235.

Martín, J. P. (2004), Teófilo de Antioquía. *A Autólico* (introd., texto griego, trad. y notas), Ciudad Nueva, Madrid.

Martín, J. P. (ed.) (2009), Filón de Alejandría. *Obras Completas* I, Trotta, Madrid.

Martín, J. P. (ed.) (2010), Filón de Alejandría. *Obras Completas* II, Trotta, Madrid.

Meléndez Acuña, G. A. (1998), «Dialéctica y ciencia en Aristóteles»: *Ideas y Valores*, 108, 87-107.

Molina Cantó, E. (1997), «Sobre el testimonio de la sensibilidad en el *De rerum natura* de Tito Lucrecio Caro»: *Onomázein* (Santiago de Chile), 2, 325-339.

Molina Cantó, E. (1998), «Sobre el temor a la muerte en Epicuro y Lucrecio»: *Revista de Filosofía* (Universidad de Chile), LI-LII, 111-129.

Molina Cantó, E. (2000), «Cicerón: *De fato*. Taller de traducción» (texto, introd., trad. y notas): *Vértebra* (Santiago de Chile), 5, 73-82.

Molina Cantó, E. y Oyarzún, P. (2007a), Pseudo-Longino. *Sobre lo sublime* (trad. de E. Molina Cantó y P. Oyarzún; noticia preliminar e índices de P. Oyarzún), Metales Pesados, Santiago de Chile.

Molina Cantó, E. y Oyarzún, P. (2007b), «Sobre el *clinamen*»: *Méthexis*, XVIII, 67-87.

Mondolfo, R. (1952), *El infinito en el pensamiento antiguo de la antigüedad clásica*, Eudeba, Buenos Aires.

Mondolfo, R. (1977), *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, Siglo XXI, México.

Mondolfo, R. y Tarán, L. (eds.) (1972), *Eraclito. Testimonianze e imitazioni*, La Nuova Italia, Firenze.

Moraes Augusto, M. (1992), «Le Discours utopique dans La *République* de Platon», en S. Gély (coord.), *Sens et pouvoir de la Nomination dans les cultures hellénique et romaine*, t. 2 (le nom et la métamorphose), Publications de la Recherche-UPV-CNRS, Montpellier, 201-215.

Moraes Augusto, M. (2000), «Le sourire du philosophe et le rire du poète: vérité et méchanceté au Livre V de la *République*», en M.-L. Desclos (coord.), *Le*

rire des grecs: anthropologie du rire en Grèce ancienne, Jérôme Millon, Grenoble, 293-308.

Moraes Augusto, M. (2010), «O proêmio à Décima Musa: a função proemial do livro I da *República* de Platão»: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 9-44.

Morales, F. (1991), *Antikeimena. Untersuchungen zur Gegensatztheorie des Aristoteles*, Peter Lang, Frankfurt a.M.

Morales, F. (1994), «Relational Attributes in Aristotle»: *Phronesis*, 39/3, 255-274.

Rey Puente, F. (2001), *Os sentidos do tempo em Aristóteles*, Loyola, São Paulo.

Rey Puente, F. (2007), *Simone Weil et la Grèce*, L'Harmattan, Paris.

Rougés, A. (1943), *Las jerarquías del ser y la eternidad*, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán, San Miguel de Tucumán.

Salles, R. (1998), «Categorical possibility and incompatibilism in Alexander of Aphrodisias' theory of responsibility»: *Methexis. Revista Internacional de Filosofía Antigua*, 11, 65-83.

Salles, R. (2000a), «Responsabilidad y determinismo: la defensa estoica del compatibilismo»: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 26, 5-26.

Salles, R. (2000b), «Compatibilism: Stoic and modern»: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 83, 1-23.

Salles, R. (2003), «Determinism and recurrence in early Stoic thought»: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 24, 253-272.

Salles, R. (2004), «Bivalencia, fatalismo e inacción en Crisipo»: *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 36/106, 3-27.

Salles, R. (2005a), «Ekpyrosis and the goodness of god in Cleanthes»: *Phronesis* 50/1, 56-78.

Salles, R. (2005b), *The Stoics on Compatibilism and Determinism*, Ashgate, Burlington.

Salles, R. (2007), «Necesidad y lo que depende de nosotros. Observaciones en torno a una interpretación de Marcelo Boeri sobre el compatibilismo estoico»: *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 39/115, 83-96.

Salles, R. (2010), «Bases formales y semánticas de la teoría estoica de los condicionales»: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXXVI/1, 5-34.

Santa Cruz, M. I. (1977), «Plotino y la inefabilidad de lo Uno»: *Cuadernos de Filosofía* (Universidad de Buenos Aires), XVII/26-27, 95-100.

Santa Cruz, M. I. (1979), *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin*, PUF, Paris.

Santa Cruz, M. I. (1988), «Platón. Parménides-Político» (trads., introds. y notas críticas), en *Platón, Diálogos V*, Gredos, Madrid.

Santa Cruz, M. I. (1992), «Division et dialectique Dans le Phèdre», en L. Rossetti (ed.), *Understanding the Phaedrus*, Academia, Sankt Augustin, 253-257.

Santa Cruz, M. I. (1994), «Aspectos de la crítica de Plotino a las categorías de Aristóteles»: *Elenchos*, XV/1, 25-41.

Santa Cruz, M. I. (1997), «L'exégése plotinienne des *megista gene* du *Sophiste* de Platon», en J. Cleary (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven University Press, Leuven, 105-118.

Santa Cruz, M. I. (1998), «Platón y el neoplatonismo», en J. E. Gracia (ed.), *Concepciones de la metafísica* (EIAF, 17), Trotta-CSIC, Madrid, 27-49.

Santa Cruz, M. I. (2000), «Qualité et qualifié. A propos du *Lysis* 217b-218a», en L. Brisson y T. M. Robinson (eds.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides*, Academia, Sankt Augustin, 226-233.

Schlesinger, E. (1947), Aristóteles. *Poética* (trad.), Emecé, Buenos Aires (varias reeds.).
Schlesinger, E. (1950), *El Edipo Rey de Sófocles* (Instituto de Lenguas Clásicas, Textos y Estudios, 2), Universidad Nacional, La Plata.
Tarán, L. (1965), *Parmenides. A Text with Translation, Commentary and Critical Essays*, Princeton University Press, Princeton.
Tarán, L. (1981), *Speusippus of Athens: A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary*, Brill, Leiden.
Trueba Atienza, C. (2004), *Ética y tragedia en Aristóteles*, Anthropos, Barcelona.
Velásquez Gallardo, J. O. (2004), Platón. *Timeo*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago.
Veloso, C. W. (2000), «Il problema dell' imitare in Aristoteles»: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 65/2, 63-97.
Veloso, C. W. (2002), «Aristóteles. Da memória e da rememoracão» (trad. y comentario): *Cadernos de Historia e Filosofia de Ciência* 11/2, Unicamp (Campinas).
Veloso, C. W. (2004), *Aristóteles mimético*, Discurso, São Paulo.
Veloso, C. W. (2008), «Aristotle's Poetics without Katharsis, Fear, or Pity»: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 33, 255-284.
Vial Larraín, J. D. (1980), *La filosofía de Aristóteles como teología del acto*, Editorial Universitaria, Santiago.
Vigo, A. G. (1995), Aristóteles. *Física III-IV* (trad., introd. y comentario), Biblos, Buenos Aires.
Vigo, A. G. (1996), *Zeit und Praxis bei Aristoteles*, Alber, Frigurgo/Múnich.
Vigo, A. G. (2006), *Estudios aristotélicos*, Eunsa, Pamplona.
Zagal Arreguín, H. (2002-2005), *Método y ciencia en Aristóteles*, México, y *Horismós, syllogismós, asápheia*, Eunsa, Pamplona.
Zagal Arreguín, H. (2008), *Ensayos de Metafísica, Ética y Política. Los argumentos de Aristóteles*, Eunsa, Pamplona.
Zaranka, J. (1983), Platón. *Crátilo* (trad. y notas), Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
Zingano, M. (1998), *Razão e sensação em Aristoteles. Um ensaio sobre o* De anima *III 4-5*, L&PM, Porto Alegre.
Zingano, M. (2007a), «Aristotle and the Problems of Method in Ethics», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXXII, Oxford University Press, Oxford, 297-330.
Zingano, M. (2007b), «Akrasia and the method of ethics», en Chr. Bobonich y P. Destrée (coords.), *Akrasia in Greek Philosophy*, Brill, Leiden, 167-191.
Zingano, M. (2007c), *Estudos de ética antiga*, Discurso, São Paulo.
Zingano, M. (2008), *Aristóteles-Ethica Nicomachea* I 13 - III 8 *Tratado da Virtude Moral*, v. 1, Odysseus, São Paulo.
Zucchi, H. (1976), Aristóteles. *Metafísica*, Sudamericana, Buenos Aires.

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL EN LA PENÍNSULA IBÉRICA EN EL SIGLO XX[1]

Rafael Ramón Guerrero

1. INTRODUCCIÓN

1.1. *La Edad Media*

En medios ilustrados se mantiene la idea de la Edad Media como edad oscura, de regresión y pérdida de los valores clásicos, formada en un largo proceso multisecular y basada en un esquema que sostenía que, tras la caída del Imperio romano, el mundo occidental se caracterizó por un largo periodo en el que las manifestaciones intelectuales, artísticas y literarias carecían de valor y al que habría sucedido un momento en que Europa recobró su fuerza creadora, «renaciendo» las actividades intelectuales y artísticas, que dieron lugar al Renacimiento. La Edad Media sería un periodo calamitoso y oscuro que separa dos épocas gloriosas de la historia de Europa, una etapa medianera, una interrupción en el desarrollo de la cultura entre la Antigüedad y el Renacimiento, épocas iluminadas por la brillante luz del día.

Estas ideas han provocado un vacío en obras de conjunto, enciclopedias e historias, en las que estos casi mil años son despachados en pocas líneas o escasas páginas. Son fruto de prejuicios, parcialidades y prevenciones sin justificación.

Cada época es interesante e importante por sí misma con independencia de su relación con el curso posterior de la historia (Gurievitch, 1990, 25). El conocimiento de las diferentes fases de la his-

1. Quiero agradecer a Manuel Lázaro Pulido, del Gabinete de Filosofía Medieval de la Universidad de Oporto, su valiosa ayuda en la redacción de este texto.

toria permite ver en la humanidad tanto unidad como diversidad. No se entendería nada de la cultura de la Edad Media si se considera que durante ella reinaron la ignorancia y el oscurantismo porque todos creían en Dios. Sin la «hipótesis» de Dios, que para la Edad Media era una necesidad absoluta de su visión del mundo, el hombre era incapaz de explicarse en el mundo y de orientarse en él. Esa era la verdad suprema para el hombre medieval. En torno a ella se organizaban todas sus representaciones e ideas; a ella se referían sus valores culturales y sociales y ella constituía el principio último que regulaba toda la vida. Esto otorgó un matiz muy especial al mundo medieval; parece una realidad homogénea, pero tiene componentes muy diversos: geográficos, temporales y, sobre todo, culturales. Porque, no hay que olvidarlo, la Edad Media está formada por la interacción de las tres grandes culturas elaboradas a partir de supuestos religiosos, por un lado, y del legado de la antigüedad clásica, por otro.

La Edad Media aparece como una unidad fácilmente reconocible, pero ofrece dificultades sobre su verdadera naturaleza y características distintivas, que hacen difícil fijar con precisión a qué responde el término «Edad Media» y cuáles son sus contenidos específicos, al menos en lo que se refiere al ámbito del pensamiento.

Ese término surgió con un matiz peyorativo, que implicaba la idea de una edad oscura, tenebrosa, de gran pobreza cultural por la regresión y pérdida de los valores clásicos. Su realidad se fue precisando no por sí misma, sino por relación a los otros dos periodos, el antiguo al que se idealizaba, y el nuevo que empezaba como un «renacer» del mundo clásico. Este periodo histórico se definía de manera negativa[2] y fue el resultado de la perplejidad en que se hallaba todo aquel que intentaba dominar el espacio vacío entre la Antigüedad y la reconstrucción de la cultura antigua (cf. Bauer, 1970, 164).

1.2. *El descrédito y recuperación de la Edad Media*

La civilización medieval en conjunto sufrió el descrédito de los humanistas. Su oposición al mundo medieval debe entenderse como reacción contra un orden de cosas que aún persistía. Un aspecto particular de esta oposición fue la resistencia contra los «escolásticos», entendidos como los seguidores de la filosofía que se hizo durante la Edad Media, así como contra la enseñanza impartida en las escuelas

2. Pueden consultarse las siguientes obras: Gonzalez Cerrajeira (1927); Landsberg (1925); Montero Díaz (1943), y Burr (1912).

medievales. Johann Jakob Brucker distinguió el pensamiento medieval del moderno; caracterizó a aquel como un complejo de discursos sin sentido supeditados a los dogmas religiosos y ajenos a la especulación racional; hizo comenzar este en la «restauración» de las letras, contrapuesta al *sterquilinium* (estercolero) de la edad del medio, consagrando un esquema de periodización que se impuso en la historiografía filosófica (cf. Piaia, 1991, 831).

Este descrédito fue tal que el pensamiento filosófico medieval permaneció en el olvido hasta el siglo XIX, en que, por la valoración positiva de la Edad Media realizada en el mundo alemán, nació el interés por el estudio de su filosofía. Se descubrieron los grandes maestros medievales, cuyas obras yacían empolvadas en las bibliotecas. Comenzó a realizarse una tarea, no finalizada aún, que ha puesto de manifiesto la riqueza del periodo medieval en diversos ámbitos del pensar filosófico.

El deficiente conocimiento de las obras medievales llevó a atribuir unidad intelectual a toda la época, con olvido de las diferencias y divergencias que separaban a escuelas y a autores. Surgió la impresión de monotonía, apenas quebrada por el gusto por la sutileza, la palabrería, las extravagancias dialécticas, concebidas como aspectos normales de un régimen mental. Esta subestimación ha sido superada y le ha sucedido una afición por el pensamiento medieval, traducida en brillantes investigaciones, en obras monográficas y de conjunto, que van mostrando que el Renacimiento no puede explicarse sino a partir de la maduración del pensamiento medieval. François Châtelet (1976, 228) ha asegurado que el Medievo, en filosofía, no es medio ni en el sentido de mediación, ni menos aún en el de mediocridad. La historia de la filosofía medieval es ya una realización cumplida, pero no acabada aún.

Los primeros estudios sobre el pensamiento medieval aparecieron en Francia, en medios estrictamente laicos. Nombres como los de Amable Jourdain (1788-1818), su hijo Charles Jourdain (1817-1886), Victor Cousin (1792-1867), Fréderic Ozanam (1813-1853), Charles de Rémusat (1797-1875) o Jean-Barthélemy Hauréau (1812-1896), no vinculados a ninguna institución religiosa, labraron el terreno de los estudios de filosofía medieval en un ambiente de carácter racionalista. Siguieron las investigaciones de tradición eclesiástica. Surgieron después las polémicas sobre la existencia o no de una filosofía en la Edad Media[3]. La duda nacía de un prejuicio: quien tomaba como modelo la filosofía tal como la habían practicado los griegos

3. Sobre esta polémica, véase Piaia (1983).

veía algo sorprendente en el modo de trabajar de los medievales, una especie de sobredeterminación de la razón por parte de la fe. Esta crítica se ampliaba a las filosofías árabe y judía.

Hubo filosofía en la Edad Media. Tal vez una filosofía diferente, pero fue siempre filosofía. Así lo han mostrado los estudios que se han venido publicando desde finales del siglo XIX (Cf. De Boni y Hoffmeister, 2002). El especialista Fernand Van Steenberghen (1904-1993) afirmó que hoy nadie duda de la existencia de un esfuerzo filosófico en la Edad Media, cuya historia no es una empresa sin objeto (Van Steenberghen, 1974, 33). Desde mediados del siglo XX se ha asistido a una renovación del medievalismo filosófico en Europa y América siguiendo tres enfoques, añadidos a las tradiciones eclesiástica y racionalista: el de la filosofía analítica, el brindado por algunos alemanes tras el descubrimiento de la mística del Maestro Eckhart y el proporcionado por autores más centrados en pensadores heterodoxos como los llamados averroístas latinos o aristotélicos radicales (cf. Follon y McEvoy [eds.], 1994, 7-11). Independientemente de la reducción que implican estos enfoques, en todas las aproximaciones a los pensadores medievales hay un deseo de encontrar en estos el desarrollo de la razón como capacidad natural humana que ha pretendido aprehender el mundo real.

2. LA FILOSOFÍA MEDIEVAL EN HISTORIADORES ESPAÑOLES

2.1. *Primeras referencias y planteamiento de la cuestión*

En España también se dejó sentir la visión europea sobre la filosofía medieval. Así, los primeros autores que desde el siglo XVIII y hasta mediados del siglo XIX publicaron historias de la filosofía apenas consagraron algunas páginas a la filosofía medieval (cf. Jiménez García, 1995).

La primera historia de la filosofía escrita en España fue la del jesuita Bartolomé Pou (m. 1802), *Institutionum historiae philosophicae libri XII (duodecim)*, cuyo séptimo libro está consagrado a la filosofía cristiana, y se ocupa de los Padres de la Iglesia, de san Agustín, de Dionisio Areopagita, de Boecio, Macrobio, Calcidio e Hipatia[4]. De-

4. Bartholomaei Povii e Societate Iesu in Seminario bilbilitano philosophiae professoris *Institutionum historiae philosophicae lib. XII, quos eius discipuli defendebant*, Bilbili (Calatayud), Typis Ioachimi Estevanii, 1763, 170-182. Las referencias siguientes se dan entre paréntesis en el cuerpo de texto.

dica el libro octavo a la *Philosophia Media*, a la que califica de *horrida*, esto es, horrenda, espantosa, dura, difícil (183) y donde dice más adelante que *Gothica barbaries barbaram fecit philosophiam* (188). Se ocupa muy brevemente de algunos autores bizantinos, y, entre otros, de Marciano Capella, Boecio, Beda, Alcuino, Rabano Mauro, Escoto Eriúgena, Berengario, san Anselmo y Anselmo de Laon (183-193). En el libro noveno aborda la *Philosophia scholastica*, donde estudia el origen del nombre; los árabes, entre los que cita a Alkindi, Alfarabi, Avicena, Algazel, Ibn Tufayl y Averroes; algunos latinos medievales, entre ellos Abelardo, Pedro Lombardo, Juan de Salisbury, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Buenaventura, Duns Escoto, Pedro Hispano, Egidio Romano, Rogerio Bacon, Ockham, Buridan y algunos otros nombres del siglo XIV (194-211). Curiosamente, el libro décimo es titulado *De philosophia restituta* (212), lo que muestra la influencia que las ideas de los humanistas ejercieron sobre él.

Poco más tarde, el también jesuita Juan de Andrés (m. 1817), en su obra *Origen, progresos y estado actual de toda literatura*, publicada en italiano en Parma[5], en siete volúmenes, dedica, de las 482 páginas de que consta el tomo décimo, solamente 30 al estudio de la filosofía de los árabes —entre los que cita a Alkindi, Alfarabi, Thabit, Avicena y Averroes, afirmando que los comentarios de todos ellos son inútiles—, y de la filosofía escolástica, citando a Roscelino, Guillermo Champellense, Abaylardo, Alberto Magno, santo Tomás de Aquino, Escoto y otros escolásticos, Suárez y otros peripatéticos, Vicente Bellovacense y Rugero Bacon[6].

El *Manual de Historia de la Filosofía* de Tomás García Luna (1847) se ocupa también de algunos autores medievales, comenzando por los árabes y finalizando en Ockham. Al final de su tratamiento de la filosofía en la Edad Media sostiene que el periodo entre la caída del imperio de Occidente hasta el siglo XI es el más estéril para la ciencia, mientras que el comprendido «desde el siglo XI hasta la toma de Constantinopla por los turcos es mucho más fecundo, pues la contienda de los nominalistas y realistas, el conocimiento de las obras originales de Aristóteles y los sucesos políticos, hicieron que la inteligencia fuese adelantando en la senda del saber» (*ibid.*, 187-188). Sin embargo, señala a continuación que la filosofía escolástica carece de

5. *Dell'origine, progressi e stato attuale d'ogni letteratura dell'abate D. Giovanni Andres*, Dalla Stamperie Reale, Parma, 1782-1799.

6. *Origen, progresos y estado actual de toda literatura*, obra escrita en italiano por el abate don Juan Andrés y traducida al castellano por don Carlos Andrés, t. X, Sancha, Madrid, 1806, 157-187.

originalidad porque la constituyen fragmentos de los antiguos sistemas y está sometida a la autoridad religiosa.

La *Historia philosophiae ad usum academiae iuventutis* (1858) del jesuita José Fernández Cuevas (m. 1864) contiene un segundo libro dedicado al estudio de la filosofía española, cuya segunda parte o disertación está dividida en dos capítulos: la filosofía visigótica de Liciniano, san Julián de Toledo, Martín Dumiense y san Isidoro de Sevilla, y la filosofía árabe, judía y cristiana, con referencias a Ibn Tofail, Averroes, Maimónides, Lulio y Raimundo de Sabunde.

Cabe la pena, sin embargo, mencionar la obra de Salvador Constanzo dedicada al estudio de Alberto Magno y su época (1864), en la que ofrece un panorama general de la vida intelectual del siglo XIII, en la que afirma que en este siglo hay una tendencia muy terminante de los espíritus a separarse del yugo de la autoridad y a dirigirse por la senda de una filosofía más experimental que dogmática (*ibid.*, 7) y en la que pone de manifiesto la influencia que Aristóteles y los árabes ejercieron sobre el maestro dominico.

El desarrollo en España de los estudios sobre filosofía medieval ha estado ligado a la propia concepción de una filosofía española. En este sentido, uno de los primeros en señalar la existencia de filósofos durante la Edad Media en la Península fue Gumersindo Laverde (1835-1890), quien en su artículo «De la filosofía en España»[7] hacía un repaso al contenido de la historia de la filosofía española y enumeraba algunos autores medievales: san Isidoro de Sevilla, Thofail, Averroes, Maimónides, Aben-Hezra, Alfonso el Sabio, Raimundo Lulio, Arnaldo de Villanova y R. de Sabunde.

No se puede olvidar al dominico Zeferino González Díaz de Tuñón (1831-1894), autor de la primera gran *Historia de la Filosofía* escrita en lengua española, en la que dedica no pocas páginas al pensamiento filosófico medieval. Bajo el nombre de «filosofía cristiana» y con acusado tono tomista desfilan los principales protagonistas del pensamiento medieval desde la Antigüedad tardía hasta la conclusión de la filosofía medieval. Sin olvidar la filosofía de los árabes y el pensamiento judío hasta el siglo XV (1878, ^{2}1886).

El gran erudito y polígrafo Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912) comenzó el estudio del pensamiento español de una manera más sistemática, concediendo especial importancia al desarrollo de este durante la Edad Media, tanto en su *Historia de los heterodoxos españoles* (1880-1882) como en su *Historia de las ideas estéticas en*

7. Cf. Abellán (1979, 54-58); Bueno Sánchez (1990).

España (1883-1891). Se podría decir que fue el primero en interesarse por el acontecer filosófico en la Edad Media peninsular.

El paralelo renacer de los estudios medievales en Europa por el impulso del cardenal Mercier en la Universidad de Lovaina vino a completar este aliento dado por Menéndez Pelayo e hizo que diversos estudiosos se ocuparan del devenir de la filosofía en ese periodo histórico, difícil de delimitar en el tiempo: para unos comienza con san Agustín, mientras que otros lo hacen empezar con Boecio y hay quien lo retrasa hasta el Renacimiento carolingio. Para nosotros, una fecha que podría ser tomada como *terminus a quo* sería la presencia de los musulmanes en la Península, que rompió la unidad anterior. El *terminus ad quem* podría ser, entonces, 1492, en que los musulmanes fueron expulsados de la Península ibérica.

Dentro ya del siglo XX, uno de los primeros estudiosos que realizó notables contribuciones en el ámbito de estas tres culturas fue el discípulo de Menéndez Pelayo, Adolfo Bonilla y San Martín (1875-1926) en sus dos volúmenes de *Historia de la Filosofía Española (desde los tiempos primitivos hasta el siglo XII)*, publicados en Madrid en 1908 y en 1911. En su introducción traza el objetivo que se propone y las dificultades con las que se encuentra:

> Emprendemos en este volumen una *Historia general de la Filosofía española*, obra intentada por algunos, discutidas por muchos, y no realizada hasta el presente por ninguno. No se nos ocultan los grandes obstáculos de la empresa: la mayor parte de los escritos de interés, en ciertos periodos de nuestra historia filosófica, son de difícil hallazgo, ya por la rareza de las ediciones, ya por estar redactados en idiomas exóticos. Otras, los códices se hallan fuera de nuestra patria, ó en condiciones de penosa consulta. Y lo más grave de todo es la necesidad de luchar con la necia indiferencia de unos y con la mala voluntad de otros, para quienes es poco menos que artículo de fe denigrar cuanto a su patria pertenece y cuanto de sus compatriotas procede. En España, durante las Edades Moderna y Contemporánea, ha habido y hay filósofos, ni más menos que en cualquier parte; y en las Edades Antigua y Media, el pueblo de Séneca y de San Isidoro, de Maimónides y de Averroes, marcha en primera fila en tal sentido. Fácil es negar *à priori* la existencia de pensadores; lo difícil es descubrirlos, penetrar su valor, sacar á la luz sus verdaderos méritos. Esta no es tarea de foliculario superficial ni de orador callejero; es labor seria, paciente, firme... Como las restantes esferas de la actividad intelectual, la filosófica tiene su historia, y necesita recurrir á ella á cada momento. El presente es hijo de lo pasado y encuentra en él su explicación y su razón de ser. Aun podría decirse que *lo presente* no existe para el hombre, y que solamente lo pasado tiene realidad positiva. Por eso, toda cuestión filosófica empieza por ser una cuestión de

> orígenes... Es, por tanto, una labor honrada, bienhechora y útil, dar á conocer los trabajos de nuestros antepasados, de quienes física é intelectualmente procedemos, sean cuales fueren las diferencias que de ellos nos apartan (Bonilla y San Martín, 1908, 9-11).

Su plan de trabajo constaba de ocho épocas, consagrando al periodo medieval dos de ellas, las que encabeza con las letras D (siglos VIII-XII) y E (siglos XIII-XV). En el programa que bosqueja, la primera de estas dos épocas se halla dividida en dos periodos el cristiano y el no cristiano, mientras que la segunda época consta de tres apartados: el Renacimiento oriental en la Filosofía cristiana, los siglos XIV y XV y los mitos en la España medieval (*ibid.*, 6-50).

Recogiendo un antiguo proyecto que había abandonado al conocer la empresa de Bonilla y San Martín, el sevillano Mario Méndez Bejarano (1857-1931) decidió publicar la que sería primera exposición de la filosofía en España, la *Historia de la Filosofía en España hasta el siglo* XX, en la que los capítulos IV al XI está ocupados por el estudio de la filosofía medieval en España (1929, 25-116).

En la Península ibérica, incluyendo España y Portugal, el estudio de la Edad Media se ha diversificado en tres ramificaciones, correspondientes a las tres culturas filosóficas que en ella se dieron, la musulmana, la judía y la cristiana. Así, a la hora de examinar las personalidades más relevantes en el campo de la filosofía medieval, debemos atenernos a esas tres especialidades, porque en cada uno de ellas se encuentran auténticos expertos que han dejado su impronta en sus trabajos sobre la especialidad a la que se consagraron.

2.2. *Estudios sobre la filosofía judía*

El antes citado Bonilla y San Martín consagró el volumen segundo de su *Historia de la Filosofía Española* a la filosofía judaica, desde la presencia de los judíos en la Península hasta Maimónides. En la advertencia inicial se lamenta de las dificultades, que han sido mayores aún que las concernientes a la parte del primer volumen:

> Los orientalistas hispánicos, con raras aunque valiosas excepciones, se han preocupado más de la historia política ó literaria que de la filosófica. Buen número de textos permanecen inéditos y, lo que peor es, inexplorados, y casi todas las correctas ediciones proceden de prensas extranjeras. Faltan, en suma, los materiales, convenientemente elaborados, que habrían de servir para redactar una buena historia general de la filosofía hispano-semítica (Bonilla y San Martín, 1911, 9).

Es consciente, sin embargo, de ocuparse de los autores judíos hasta finales del siglo XII, es decir, hasta Maimónides, quedando por estudiar otros filósofos de los siglos posteriores:

> No termina en este volumen todo el relato de las empresas filosóficas de la gente hebreo-hispana. Queda todavía buena parte del siglo XIII, y quedan también los que le suceden, en los que no faltan, como veremos, representantes de aquella intelectualidad (*ibid.*, 13).

La temprana muerte del autor le impidió continuar con los representantes del pensamiento filosófico judío hispano posteriores al siglo XIII. Fueron algunos estudiosos posteriores los que trabajaron sobre los filósofos judíos hispanos, como José María Millás Vallicrosa (1897-1970) cuyos trabajos versan sobre historia de la ciencia en al-Andalus, con diversas referencias a la filosofía judía en sus libros, especialmente en *Literatura hebraico-española* (1967), y traducciones de Ibn Gabirol, Abraham ibn Ezra y Abraham bar Hiyya, además de un notable estudio sobre Ibn Gabirol (1945). También David Gonzalo Maeso (1902-1990) se ha ocupado de algunos pensadores judíos hispanos en su *Manual de historia de la literatura hebrea, bíblica, rabínica y neojudaica* (1960) y en *Legado del judaísmo español* (1972, 2001), así como su edición y traducción de la *Guía de perplejos* de Maimónides (1983, 1994). Guillermo Fraile, en su *Historia de la filosofía española. I. Desde la época romana hasta fines del siglo XVII*, dedicó el capítulo V a la filosofía judía en España (Fraile, 1971; 1985, 110-126), pero solo estudió hasta Maimónides, dando a continuación una serie seguida de nombres. También José Luis Abellán se ha ocupado de la filosofía judía (1979, 197-209).

Ha habido que esperar a la obra de Joaquín Lomba Fuentes (1932-) para ver un amplio desarrollo de este pensamiento filosófico en la Península, primero en su obra *La filosofía judía en Zaragoza* (1988) y en sus numerosos trabajos sobre Ibn Gabirol (1990, 1997), Ibn Paquda (1994) y Maimónides (2004, 2006, 2007a, 2007b), y después en su libro *El Ebro: Puente de Europa. Pensamiento musulmán y judío* (2002), donde analiza el pensamiento de todos los autores judíos que se han consagrado a la filosofía en la Península ibérica desde sus inicios en el siglo XI hasta el siglo XV, encuadrada en el marco religioso, teológico, científico y cultural en el que se desarrolló esta filosofía, siendo la visión más amplia que de ella se haya dado en la Península (*ibid.*, 329-536). Hay que reseñar también los dos capítulos que R. Ramón Guerrero dedica en su libro *Filosofías árabe y judía* al pensamiento judío anterior y posterior a Maimónides

(2001, 247-295). Finalmente, conviene mencionar los diversos trabajos, estudios y traducciones consagrados a Ibn Gabirol, Maimónides y otros autores por Carlos del Valle, Ángel Sáenz-Badillos, Judit Targarona, María José Cano, Lola Ferre y Javier Fernández Vallina.

2.3. *Estudios sobre la filosofía árabe e islámica*

Por lo que se refiere a los estudios sobre la segunda de las culturas que hubo en la Península ibérica durante el Medievo, la musulmana, quien primero comenzó a exponer la filosofía andalusí de manera explícita y exhaustiva fue el presbítero Miguel Asín Palacios (1871-1944)[8], quien de la mano de sus maestros Codera y Ribera, se inició en el estudio de la lengua árabe y de la cultura y civilización islámicas. Su primer estudio de filosofía islámica fue «El filósofo zaragozano Avempace». En 1901 publicó un pequeño artículo dedicado a Abentofayl de Guadix, en el que divulga las ideas principales expuestas en el escrito novelado del filósofo accitano, traducido el año anterior por el malogrado arabista D. Francisco Pons y Boigues. Un nuevo trabajo lo constituyó su artículo «El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino», donde muestra sus profundos conocimientos filosóficos. Contribuyó al conocimiento de Algazel y de Averroes con el artículo publicado en la *Revue Africaine* en 1906, «Sens du mot 'Tehafot' dans les oeuvres d'El Ghazali et d'Averroes», en el que trata de precisar el sentido que la palabra *Tahâfut* tenía para sus autores. Para Averroes, dice Asín, *tahâfut* significa *solución prematura y precipitada de los problemas filosófico-teológicos*. En 1908 abordó el estudio de otro filósofo andalusí, Ibn Tumlûs de Alcira, dando a conocer su obra de lógica contenida en la Biblioteca del Escorial. En esta obra, su autor ofrece un resumen de toda la lógica, en un escrito que presenta un cierto orden sistemático que acusa una perfecta asimilación de la materia y un propósito deliberado de no desempeñar el papel de mero comentarista, según palabras de Asín, quien afirma que es un texto muy importante para la historia de la filosofía islámica en España. El texto, con traducción castellana, lo publicaría Asín Palacios en 1916, en la obra titulada *Introducción al arte de la lógica, por Abentomlús de Alcira*, con un prólogo en el que traza una somera biografía del autor, una descripción del manuscrito en que se contiene la obra y una escueta valoración de la lógica de Ibn Tumlûs.

En 1914 Asín Palacios ingresó como académico de número en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Su discurso de in-

8. Véase Ramón Guerrero (1995) y Lomba Fuentes (1995a).

greso versa sobre *Abenmasarra y su escuela. Estudio sobre los orígenes de la filosofía hispano-musulmana*. En él se halla una profunda investigación sobre los orígenes de la filosofía en el Islam andalusí. Tras estudiar, a partir de testimonios indirectos, la figura del pensador Ibn Masarra, Asín termina reconociendo la superioridad de la cultura hispana, puesta de manifiesto en el siglo XI por Abenházam de Córdoba, a quien dedicó su siguiente trabajo, la traducción de uno de los textos de este fecundo polígrafo y original pensador de la España musulmana: historiador, poeta, literato, jurisconsulto, teólogo, exégeta, moralista, lógico, escritor de política, psicólogo, polemista y metafísico. El trabajo lleva por título *Los caracteres y la conducta. Tratado de moral práctica por Abenházam de Córdoba*, especie de diario de notas o confesiones autobiográficas. Más tarde desarrollaría estas ideas en su gran obra *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas*, publicada entre 1927 y 1932 en cinco tomos. El primero de ellos es una exposición de la vida, obra y pensamiento del cordobés, no igualada hasta ahora, mientras que los cuatro restantes componen la versión castellana del *Fisal* de Ibn Hazm, es decir, su *Historia de las ideas*.

Asín Palacios también sacó del olvido a un autor, del que destacó su relevancia e importancia como filósofo: Ibn al-Sîd de Badajoz (m. 1127), conocido hasta entonces como filólogo y gramático por la noticia que de él transmiten sus biógrafos, más preocupados en poner de relieve estas artes que no las de pensador y filósofo, menospreciadas a los ojos de los cronistas ortodoxos de al-Andalus. Sus escritos filosóficos representan un momento de gestación de los sistemas formulados por los tres grandes pensadores del siglo XII: Avempace, Ibn Tufayl y Averroes. A Ibn al-Sîd dedicó su artículo «La tesis de la necesidad de la revelación en el Islam y en la Escolástica» y, más tarde, le consagró el artículo «Ibn al-Sîd de Badajoz y su 'Libro de los cercos' (*Kitâb al-Hadâ'iq*)», donde edita y traduce este libro, especie de manual para iniciación de los profanos en las doctrinas de los filósofos, reflejando con fidelidad el estado de los conocimientos filosóficos en la España musulmana y primer intento en al-Andalus de armonizar el pensamiento griego con la teología islámica. Los últimos trabajos filosóficos que escribió Asín Palacios versaron sobre Avempace, editando y traduciendo por vez primera en Occidente algunas de las obras más notables del filósofo zaragozano.

El ámbito de la filosofía islámica andalusí estudiado por Asín ha sido uno de los más amplios abarcados hasta entonces, tanto por su extensión como por su contenido. Sus investigaciones tuvieron como objetivo rescatar las doctrinas de los filósofos andalusíes y mostrar su

origen y continuidad con las del Islam oriental, por una parte, y mostrar cómo estas doctrinas influyeron en los pensadores cristianos del siglo XIII hasta el punto de abrir nuevas vías de conocimiento en el mundo latino medieval, por otro.

Los trabajos de Asín Palacios fueron continuados por Carlos Quirós Rodríguez (1884-1960), sacerdote castrense, editor y traductor de Averroes (1919) y por el padre agustino Nemesio Morata Martínez (1886-1960)[9], autor de trabajos sobre Averroes y sobre Avempace. Pero fue sobre todo el jesuita Manuel Alonso Alonso (1893-1965)[10], el que dio un gran impulso a los estudios de filosofía árabe, con importantes contribuciones sobre la llamada Escuela de Traductores de Toledo, recogidos algunos de ellos en su obra *Temas filosóficos medievales*, publicada en 1959, y con sus numerosos trabajos sobre los filósofos musulmanes orientales, entre ellos diversas traducciones de al-Fârâbî y de Averroes.

Destaca también la labor realizada por Salvador Gómez Nogales (1913-1987), con publicaciones centradas en los andalusíes Ibn Hazm, Averroes e Ibn ʻArabî (1959, 1965). Realizó la edición crítica del *Epítome De Anima* de Averroes, 1985, con versión española, publicada póstumamente: *La psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*, con introducción de A. Martínez Lorca (1987).

Otros nombres de personas ya fallecidas que conviene recordar aquí por sus aportaciones al estudio de la filosofía árabe son el franciscano Darío Cabanelas (1916-1992), catedrático de Lengua y Literatura Árabes en la Universidad de Granada, que editó textos inéditos y publicó diversos trabajos sobre filosofía árabe, como «La filosofía hispano-musulmana. Esquema para su historia»: *Verdad y Vida* (1953).

El agustino Luciano Rubio (1909-1987)[11], de la comunidad de El Escorial, compuso numerosos artículos, entre los que cabe destacar los siguientes: «Juicios de algunos musulmanes españoles sobre las doctrinas de Algazel» (1956); «La causalidad según los teólogos especulativos del Islam. Su posible repercusión en la escolástica cristiana del siglo catorce y el origen de la filosofía moderna» (1976); «El filósofo autodidacto. Su posición dentro del sufismo neoplatónico y su doctrina acerca de las relaciones entre la razón y la revelación» (1981); «Ritmo que sigue el curso de la historia de la humanidad y mecanismo que lo impulsa según Abenjaldún» (1984).

9. Cf. Estal (1960) y Llordén Simón (1960).
10. Cf. Gómez Nogales (1969).
11. Cf. Castaño de la Puente (1995) y González Velasco (1998).

Al dominico Ángel Cortabarría Beitia (1919-2008)[12] se deben diversos trabajos sobre filósofos árabes y su influencia en el mundo latino medieval, entre los que cabe resaltar los siguientes: «Las obras y las doctrinas del filósofo Alkindi en los escritos de San Alberto Magno» (1951-1952); «Tabla General de las citas de Alkindi y Alfarabi en las obras de San Alberto Magno» (1953); «Las obras y la filosofía de Alfarabi en los escritos de San Alberto Magno» (1950 y 1978); «Doctrinas psicológicas de Alfarabi en los escritos de San Alberto Magno» (1952); «A partir de quelles sources étudier Al-Kindi» (1970); «La classification des sciences chez Al-Kindi» (1972); «La connaissance des textes arabes chez Raymond Martin, O.P., et sa position en face de l'Islam» (1983); «Fuentes árabes del 'Pugio fidei' de Ramón Martín: Algazel (1058-1111)» (1985); «Los textos de Averroes en el *Pugio fidei* del dominico catalán Raimundo Martí», en *Actas del XII Congreso de la UEAI* (Málaga, 1984) (1986); «Avicenne dans le *Pugio fidei* de Raymond Martin» (1989); «Los científicos árabes Albusamar y Alpetragio en las obras de Alberto Magno» (2000).

El que fue catedrático de Historia de la Filosofía Antigua y Medieval de la Universidad Autónoma de Madrid, después de haber sido durante muchos años el titular de la docencia en Historia de la Filosofía Medieval en la Universidad Complutense, José A. García-Junceda (1929-1986)[13], también dedicó parte de su investigación a la filosofía árabe, sobre la que publicó algunos textos: «El problema de las fuentes de la influencia árabe en España, desde los manuscritos de Ripoll al inicio de la Escuela de Traductores de Toledo» (1981); «La filosofía hispano-árabe y los manuscritos de Toledo. Una meditación sobre el origen de la Escuela de Traductores de Toledo» (1982-1983); «Gilbertus Porreta, autor del *Liber de Causis*» (1985).

Finalmente, dentro de este apartado de profesores e investigadores ya fallecidos, cabe mencionar a Míkel de Epalza (1938-2008), que ha trabajado fundamentalmente aspectos relacionados con la religión musulmana y entre los que cabe citar «Algunos juicios teológicos de Asín Palacios sobre el Islam» (1969); «La cultura araba e la cultura spagnola: le traduzioni», *Islam. Storia e civiltà* (1983); «Problemas teológicos musulmanes y cristianos en el enfrentamiento de los últimos musulmanes de España con los poderes cristianos» (1991); y, en fin, su obra sobre *Fray Anselm Turmeda* (1994).

Hay que mencionar ahora, en el lugar más destacado, al gran estudioso de la filosofía árabe, al verdadero y auténtico continuador de

12. Cf. Hernández Martín (2008).
13. Cf. Ramón Guerrero (1989).

la tarea emprendida por Asín Palacios, D. Miguel Cruz Hernández (nacido en 1920)[14], que mantiene la lucidez y la claridad de mente que le han acompañado a lo largo de su vida. Recorrerla desde su juventud en Granada, donde se inició en las tareas docentes, hasta el día de hoy requiere de estudios que habrán de ir necesariamente en múltiples direcciones: desde el arabismo y la islamología a la filosofía, a la medicina y a la psicología. Uno de los más fructíferos campos en los que ha trabajado y en los que ha iluminado con su saber ha sido el de la filosofía en el Islam. Su vida ha sido la de una consagración continua a la historia de la filosofía árabe, dando a conocer multitud de aspectos y facetas de esta filosofía, abarcando prácticamente la totalidad de este campo de trabajo y de estudio, destacando su obra sobre Averroes, la más completa que existe en lengua occidental (1986).

Pero, sobre todo, destacan las diversas historias sobre el pensamiento en el Islam que ha escrito. Primero, su juvenil, pero no superada aún por nadie, *Historia de la Filosofía Española. Filosofía Hispano-musulmana*, que fue premio Bonilla San Martín y que apareció, en dos volúmenes, en 1957. Después, su obra *La filosofía árabe*, publicada en la Editorial Revista de Occidente en 1963. Dieciocho años después aparecía su gran *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, fruto de su madurez y resultado de una larga meditación sobre este pensamiento, de la que hay traducción italiana, obra revisada y publicada de nuevo en la década de los noventa. En fin, su *Historia del pensamiento en al-Andalus*, publicada en Granada en 1985 para la Biblioteca de cultura andaluza, en la que adapta a un público más amplio los contenidos principales de la filosofía andalusí expuestos en su obra anterior. Son obras de conjunto que ningún otro arabista que haya estudiado la filosofía en el Islam se ha atrevido a hacer. No son meras recopilaciones de lo investigado por otros, sino que su autor se ha servido de las fuentes directamente, ofreciendo el fruto de sus propias investigaciones. Realiza en ellas una ambientación histórica de los autores estudiados, describiendo a la par la propia cultura musulmana de la época en que ellos vivieron. Muestra una gran competencia en el conocimiento de los distintos aspectos que configuran esa cultura: teológico, jurídico, místico, etc. Para situar en su preciso lugar el movimiento de la *Falsafa*, estudia los orígenes del pensamiento islámico y los distintos movimientos que han aparecido a lo largo de su historia. Destaca la influencia ejercida por la filosofía griegas, en especial el neoplatonismo y el aristotelismo y sitúa en

14. Cf. AA.VV. (1988).

su contexto real las grandes manifestaciones de la Falsafa oriental. Su tratamiento de la filosofía andalusí es el más completo de cuantas historias de la filosofía en el Islam se han escrito hasta el día de hoy. Recoge los diversos movimientos de pensamiento que aparecieron en el Islam andalusí; estudia en su marco histórico las características de los grandes nombres de la filosofía en al-Andalus, desde Ibn Masarra hasta Ibn al-Sîd de Badajoz y Abû Salt de Denia, pasando por Ibn Hazm de Córdoba. Dedica notables capítulos a Avempace y a Ibn Tufayl, reconociendo que fueron ellos los que dieron la impronta definitiva a la filosofía andalusí. De Averroes analiza todos los aspectos de su doctrina y su significación histórica. Aun cuando reconoce que con Averroes podía terminar cumplidamente la historia de la filosofía en el Islam, considera también algunos otros desarrollos del pensamiento islámico con autores como Ibn 'Arabî de Murcia o Ibn al-Jatîb, el visir granadino. También estudia la evolución y el proceso histórico de las corrientes esotéricas en Oriente, la *gnosofía ši'î*, la meditación histórica y política de Ibn Jaldûn y el pensamiento islámico hasta nuestros días.

Joaquín Lomba Fuentes (Zaragoza, 1932), catedrático jubilado y profesor emérito de la Universidad de Zaragoza, ya mencionado anteriormente a propósito de la filosofía judía en la Península ibérica, ha dedicado su vida académica al estudio y análisis de la filosofía árabe en al-Andalus y, en especial, en Zaragoza. Ha publicado trabajos concernientes a Ibn Hazm de Córdoba: «Filosofía del amor en Ibn Hazm de Córdoba» (1967); «Ibn Hazm o el misterio de la belleza», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* (1989-1990); «La beauté objective chez Ibn Hazm» (1964); «Dialéctica amor-belleza en Ibn Hazm de Córdoba» (1999), y a Averroes (1963). Pero ha sido, principalmente, el filósofo zaragozano Avempace el que ha ocupado el centro de su investigación, con trabajos sobre su pensamiento o con traducciones de sus textos: «La búsqueda del fundamento en Avempace» (1997a); *El Régimen del solitario* (1997b); «Sobre la felicidad política y la felicidad de la otra [vida] o defensa de Abû Nasr [al-Fârâbi] de Avempace» (1995b); «Lectura de la ética griega por el pensamiento de Ibn Bâŷŷâ» (1993); «Ibn Bâŷŷâ (Avempace) 'Sobre el fin del hombre'» (1993-1994); *Avempace (h. 1070-1139)* (1995). Ha publicado, igualmente, *La filosofía islámica en Zaragoza* (1991). Finalmente, hay que destacar su interesante visión sobre la formación de la cultura occidental en *La raíz semítica de lo europeo* (1997), donde muestra, de forma breve pero enjundiosa y clara, cómo lo «europeo» no puede entenderse si no es en referencia a lo «semítico», en lo que hay que incluir tanto lo relativo al mundo judío como al musulmán.

También como catedrático jubilado y profesor emérito de la Universidad Complutense de Madrid, el autor de estas líneas, Rafael Ramón Guerrero (Granada, 1948), ha dedicado su vida académica a la investigación sobre la filosofía árabe, abarcando en sus estudios desde los inicios de esta filosofía con al-Kindî hasta algunos estudios y traducciones de Averroes. La realización de sus primeros trabajos de investigación le descubrió la realidad de la tarea filosófica en el mundo islámico, que tuvo como objetivo la reflexión sobre conceptos y categorías griegas para dar respuesta a algunos de los problemas de la sociedad islámica de la época. La racionalidad del hombre y su búsqueda de un Estado regido por leyes racionales se ofrecía como la solución que aportaba el pensamiento griego; algunos musulmanes comprendieron que era la única alternativa que permitiría modificar las estructuras de una sociedad muy tradicional. Cuando esta sociedad se dio cuenta del peligro para su propia supervivencia, acabó con el filosofar en el Islam. Ha escrito sobre la historia del pensamiento filosófico en el Islam (1986 y 2001), sobre al-Kindî, con traducción de sus textos filosóficos en colaboración con Emilio Tornero; sobre al-Fârâbî, de quien ha traducido diversas obras; sobre Avicena; sobre Algazel; sobre Ibn Masarra, de quien ha puesto de manifiesto su carácter místico en vez de filosófico, con versión de una de sus obras; sobre Ibn Hazm de Córdoba, con diversos trabajos sobre sus textos de lógica; sobre Ibn al-Sîd de Badajoz; sobre Avempace; sobre Ibn Tufayl; sobre Averroes, con versión de algunos de sus textos; sobre Ibn Jaldûn. También ha escrito sobre la influencia del pensamiento árabe en la Europa latina y en autores como Alfonso de la Torre. Ha puesto de manifiesto cómo la recepción de algunos textos gnomológicos árabes ha ejercido gran influencia en los inicios de la primera literatura castellana. También colabora con diversas entradas en el *Diccionario Biográfico Español*, que publica la Real Academia de la Historia, y en Lagerlund (2011) con varias entradas sobre filosofía árabe.

El catedrático de Estudios Árabes de la Universidad Complutense, Josep Puig Montada (Tarrasa, 1947), igualmente se ha consagrado al estudio de la filosofía árabe, especialmente a la filosofía andalusí y a Averroes, con ediciones de textos filosóficos y numerosos trabajos. Conviene señalar entre ellos los siguientes libros: *Averroes: Epitome in Physicorum libros* (1983); *Averroes: Epítome de Física* (1987); *Averrois: Destrucció de la «Destrucció»* (1991); *Averroes: Epítome del libro* Sobre la generación y la corrupción (1992); *Avempace*: *Libro de la generación y la corrupción* (1995), y *Averroes* (1997). Es autor, además, de numerosos trabajos sobre Avicena, Averroes, Avempace, Ibn Tufayl y Elia del Medigo.

En el mismo Departamento de Estudios Árabes, Emilio Tornero Poveda ha realizado notables aportaciones al estudio de la filosofía árabe: «Noticia sobre la publicación de obras inéditas de Ibn Masarra» (1993); «La filosofía andalusí frente al sufismo» (1996); «La Filosofía» (1997); «Sobre la génesis y la intención de 'El filósofo autodidacto'» (1998).

Algunos nombres más hay que añadir a esta breve lista, en la que se han destacado las personas que más han contribuido al estudio de la filosofía árabe en España en el último siglo. Hay que citar al catedrático de Filosofía Medieval de la UNED, Andrés Martínez Lorca, especializado en la lectura de Averroes, ha publicado numerosos libros y artículos sobre el filósofo de Córdoba, entre los que cabe destacar las ediciones de los libros *Ensayos sobre la filosofía en el al-Andalus* (1990) y *Al encuentro de Averroes* (1993); Averroes: «Tafsîr del de Anima: *sobre el intelecto*» (2003); *Averroes. Sobre el intelecto* (2004). José Miguel Puerta Vílchez, de la Universidad de Granada, es autor de una magnífica *Historia del pensamiento estético árabe. Al-Andalus y la estética árabe clásica* (1997). Pablo Beneito, de la Universidad de Sevilla, consagra su investigación al estudio del pensamiento místico, especialmente el del murciano Ibn 'Arabî, con diversas traducciones y estudios sobre este importantísimo sufí. También Carlos A. Segovia ha realizado muy notables contribuciones al estudio del pensamiento filosófico islámico, con una versión parcial de textos de la *Metafísica* o *Ciencia de las cosas divinas* de Avicena. En la Universidad de Málaga, Juan Fernando Ortega Muñoz ha trabajado sobre Ibn Hazm de Córdoba, publicando numerosos artículos sobre el cordobés, así como también sobre Maimónides.

2.4. *Estudios sobre la filosofía cristiana*[15]

La tarea planeada por Bonilla y San Martín, cuya obra, como se dijo, llega solo hasta el siglo XII en el mundo cristiano y al pensamiento filosófico judío, fue continuada en los años 1939 y 1943 con la publicación de los dos volúmenes de la *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV* de los hermanos Tomás (1879-1954) y Joaquín (1894-1968) Carreras Artau, catedráticos de la Universidad de Barcelona y del Instituto de Segunda Enseñanza «Balmes» de Barcelona, respectivamente. Es un texto que tiene un enfoque distinto al proyecto que diseñó Bonilla y San Martín, como los autores recuerdan en la «Advertencia preliminar»:

15. Sobre esta parte, cf. García Cuadrado (1996).

> El asunto de este tomo se contrae a la filosofía cristiana que se desarrolla en España durante los siglos XIII, XIV y XV; y el plan se ajusta, en sus líneas generales, al trazado antaño por Bonilla y propuesto después como pauta en el concurso en el que esta obra ha sido premiada, si bien la concepción de los autores respecto a la distribución de las materias, a la ponderación y conexiones de las escuelas y, sobre todo, a la valoración y sentido de la filosofía cristiana en España, responde a un criterio muy diferente del que preside dicho plan.
>
> En efecto, mientras el plan Bonilla se desenvuelve a base de un supuesto paralelismo entre las producciones literarias y las manifestaciones de la actividad filosófica, en lo cual se transparenta el intento de explicar esta actividad atendiendo a factores nacionales, estiman los autores que la filosofía cristiana en España, durante los citados siglos, hállase condicionada, ante todo, por las circunstancias de la vida y del pensamiento europeos, y ha de ser explicada, por consiguiente, más que como una explosión del genio nacional, como la singular aportación de los pueblos hispanos a la filosofía general de Europa en dicha época (Carreras Artau, 1939, IX).

Como se puede apreciar por estas últimas líneas, reconocen la diversidad de los pueblos de la Península ibérica. La obra se inicia con una Parte Primera o Introducción en la que los autores describen el panorama cultural del siglo XIII, con el estudio de la cultura en las cortes castellano-leonesa, catalano-aragonesa, el elemento semita y los nuevos centros de cultura, en un primer capítulo, y con la descripción de las bibliotecas españolas de la Edad Media, en un segundo capítulo. La Parte Segunda está consagrada a la Filosofía en el siglo XIII, con el estudio de Pedro Hispano, la escolástica en la Facultad de Teología (autores de la orden de predicadores: Miguel de Fabra, Ramón Martí, Ferrer, Bernardo de Trilla y la escuela tomista en Cataluña y Aragón a fines del siglo XIII; autores franciscanos: Gonzalo de Valboa y Alfredo Gunter), y el anti-escolasticismo, con el estudio de Arnaldo de Vilanova. La Parte Tercera está consagrada por entero a Ramón Llull (Raimundo Lulio), lo que parece revelar un intento de subrayar la peculiaridad del pensamiento peninsular frente a la filosofía europea (García Cuadrado, 1996, 138). Los autores justifican la extensión concedida a Llull:

> La parte más extensa de la exposición y que ocupa casi la mitad de la obra está dedicada a Raimundo Lulio y a un primer intento de historia filosófica del lulismo. Ante la tradicional confusión reinante alrededor de esta extraordinaria figura, objeto de los más contrapuestos juicios y apasionamientos, los autores se han producido con gran libertad en la manera de situar el personaje, de valorar las diversas direcciones de su pensamiento y de enjuiciar el proceso del lulismo.

> Una innovación, que no somos los primeros en establecer, consiste en adoptar corrientemente la denominación de Ramón Lull, rechazando la usual castellana de Raimundo Lulio, resabio de la transcripción latina del nombre y apellido originales (Carreras Artau, 1939, x).

Hay que destacar también otros trabajos de Joaquín Carreras Artau, entre ellos su obra publicada en colaboración con J. Tusquets Terrats, *Apports hispaniques à la philosophie chrétienne de l'Occident* (1962), serie de conferencias impartidas en el Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina, en donde Carreras constata que, frente a la existencia de una filosofía española, la filosofía posee siempre un carácter universal, siendo el resultado de la colaboración de diversos pueblos. Los dos autores estudian las personalidades que, nacidas en España, han ejercido influencia sobre el pensamiento europeo (*ibid.*, 9). Carreras señala tres autores «cuyo europeísmo es un rasgo común» (*ibid.*, 10). Se trata de Pedro Hispano, Ramón Llull y Luis Vives. Tusquets, por su parte, se centra en autores posteriores, como Francisco Suárez, Balmes y diversos pensadores contemporáneos (*ibid.*, 163-200). Hay que mencionar, finalmente el trabajo de Joaquín Carreras, *La Doctrina de los universales en Juan Duns Scot: una contribución a la historia de la lógica en el siglo* XIII, Seráfica, Vich, 1931.

El estudio e investigación de la filosofía medieval cristiana se ha realizado fundamentalmente en dos lugares distintos: en centros e institutos religiosos y en centros académicos.

En el primer caso, se trata de los centros que las órdenes religiosas aparecidas en el siglo XIII y que hicieron del estudio objeto especial en su labor religiosa tienen en España. Franciscanos en sus diversas ramas, dominicos, agustinos, carmelitas y mercedarios especialmente han consagrado desde siempre parte de sus estudios e investigaciones al periodo medieval en el que estas órdenes aparecieron y en el que brillaron destacados miembros suyos. También hay que mencionar los centros de los jesuitas, instituto religioso fundado en el siglo XVI, pero que ha destacado igualmente por los estudios sobre pensamiento de la Edad Media. Hacer un recorrido por todos estos centros religiosos en los que se ha enseñado y estudiado la filosofía medieval implicaría realizar un exhaustivo trabajo de análisis de los planes de estudio y de las publicaciones editadas por estas instituciones religiosas. En muchos casos, estas investigaciones están guiadas por un interés teológico, en el que la filosofía medieval desempeña el papel que generalmente se le ha atribuido comúnmente, el de ser *ancilla theologiae*. Esta afirmación no quiere significar una descalificación de las investigaciones allí realizadas, ni mucho menos. Por el contra-

rio, son muy notables los estudiosos y sus contribuciones al conocimiento de la filosofía medieval. Señalaremos algunos de los nombres que en estos centros han trabajado la filosofía medieval. El mercedario Vicente Muñoz Delgado, muy notable por sus trabajos sobre lógica en España y Portugal (cf. Muñoz Delgado, 1972). Los agustinos Saturnino Álvarez Turienzo, con escritos sobre san Agustín, nominalismo y ética medieval, y José Oroz Reta, autor de textos sobre san Agustín. Los franciscanos Enrique Rivera de Ventosa, especialista en estudios franciscanos y a quien se deben trabajos sobre san Agustín, Joaquín de Fiore, san Buenaventura, santo Tomás de Aquino y Juan Duns Escoto; Bernardino de Armellada, versado en el pensamiento de J. Duns Escoto; José Antonio Merino, historiador de la filosofía franciscana y autor de trabajos sobre Duns Escoto y de una *Historia de la filosofía medieval* (2001); Francisco Martínez Fresneda, que ha editado obras bonaventurianas y con el anterior ha publicado el *Manual de Filosofía franciscana* (2004) de claro sabor medieval; Francisco Chavero Blanco, estudioso de la historia del pensamiento franciscano en la Edad Media, especialmente sobre san Buenaventura e Isidoro Guzmán Manzano, especialista en la obra del doctor Sutil. Los jesuitas Eusebio Colomer i Pous, dedicado al estudio de Ramón Llull y de Nicolás de Cusa; Teodoro de Andrés y sus trabajos sobre Guillermo de Ockham; Miguel Batllori, especialista en el pensamiento moderno, pero autor de textos sobre Ramón Llull; Clemente Fernández ha realizado una amplísima selección de textos de filósofos medievales (1980). Entre los dominicos, destacan Abelardo Lobato[16], gran estudioso del pensamiento de santo Tomás y del de Avicena y su influencia sobre santo Tomás, y Guillermo Fraile, a quien se debe una notable *Historia de la filosofía medieval* (2006), además de numerosos trabajos sobre santo Tomás.

En centros académicos la nómina de investigadores y estudiosos de la filosofía medieval también es numerosa. Casi todos ellos son estudiosos independientes, no formados en ninguna escuela de pensamiento, con la excepción de la Escuela Tomista de Barcelona (*ibid.*, 47-54), iniciada por Francisco Canals, autor de diversos ensayos sobre santo Tomás y de una *Historia de la Filosofía Medieval* (1992) así como *Textos de los grandes filósofos: Edad Media* (1991). Esta Escuela ha sido continuada por muchos de sus discípulos, especialmente el catedrático de Metafísica de la Universidad de Barcelona Eudaldo Forment, uno de los máximos especialistas actuales en el pensamien-

16. Sobre los dominicos y su estudio del pensamiento de santo Tomás y seguidores, véase Forment (1998; sobre Abelardo Lobato, 44-47 y 325-379).

to de santo Tomás y autor de una *Historia de la Filosofía Medieval* (2004). En la Universidad de Barcelona también trabajó Francesc J. Fortuny hasta su muerte en 2004 y cuyos estudios abarcaron desde los albores de la Edad Media hasta sus estertores, desde Juan Escoto Eriúgena hasta Guillermo de Ockham, pasando por san Anselmo de Canterbury, Pedro Abelardo, Joaquín de Fiore o santo Tomás de Aquino. En la misma Universidad Francisco Tauste Alcocer ha trabajado sobre el siglo XII y en ella Miguel Candel y Andreu Grau investigan actualmente en el pensamiento medieval. También en Barcelona, pero en la Universidad Autónoma, Josep Manuel Udina Cobo ha realizado numerosos trabajos sobre el pensamiento en los siglos XI-XII y Jaume Mensa Valls investiga el agustinismo y el platonismo medieval, así como el pensamiento de Arnau de Vilanova.

En la Universidad de Santiago de Compostela César Raña Dafonte ha publicado numerosos trabajos sobre autores del siglo XII y Martín González Fernández, docente de Historia de Filosofía Medieval, ha realizado diversas investigaciones sobre textos medievales. En la Universidad de Salamanca han trabajado hasta su jubilación Laureano Robles Carcedo, editor, traductor y estudioso de santo Tomás de Aquino y de otros autores dominicos de los siglos XIII y XIV, y Juan Acosta Rodríguez, especializado en san Agustín, Boecio y Juan de Secheville; José Luis Fuertes Herreros trabaja en autores de finales de la Edad Media y del Renacimiento.

En la Universidad Complutense hay que mencionar a Sergio Rábade Romeo, catedrático de Metafísica, autor de trabajos sobre el Renacimiento carolingio, sobre la filosofía en el siglo XIV y sobre Guillermo de Ockham; a Agustín Uña Juárez, autor de trabajos sobre san Agustín y sobre el siglo XIV; y a Rafael Ramón Guerrero, catedrático de la disciplina de filosofía medieval, autor de una *Historia de la filosofía medieval* (1996). Adolfo Arias Muñoz y Alfonso Maestre Sánchez se ocuparon también de la docencia e investigación en filosofía medieval. Pero no hay que olvidar la labor de maestro que en ella ejerció José Antonio García-Junceda, luego catedrático de la Universidad Autónoma de Madrid, donde su temprana muerte le impidió terminar diversos trabajos de investigación que ya tenía emprendidos con anterioridad, especialmente los dedicados al estudio del problema de los universales en los siglos X, XI y XII, algunos de los cuales pudo publicar. En la misma Universidad Autónoma de Madrid ha trabajado Mariano Brasa Díez, estudioso fundamentalmente del siglo XII y de las traducciones latinas de textos clásicos.

En la Universidad de Navarra hay un grupo de investigación muy activo y que ha contribuido en gran manera a la ampliación del co-

nocimiento de la filosofía medieval. En ella impartió docencia Jesús García López, luego catedrático de Metafísica en la Universidad de Murcia, gran conocedor del pensamiento de santo Tomás y autor de diversos textos sobre el Aquinate y traductor de textos suyos. Josep Ignasi Saranyana, estudioso del pensamiento a partir del siglo XIII y autor de una *Historia de la Filosofía Medieval* (1985). José Luis Fernández Rodríguez ha trabajado la metafísica y teoría del conocimiento en santo Tomás. Enrique Alarcón, que ha realizado la ingente tarea de digitalización del *Corpus Thomisticum*. Ángel Luis González ha realizado estudios sobre las metafísicas de santo Tomás y de Guillermo de Ockham. Elisabeth Reinhardt ha publicado numerosos trabajos sobre santo Tomás de Aquino, sobre la mujer en la Edad Media, sobre Pedro Abelardo y Hugo de san Víctor y Joaquín de Fiore. Juan Fernando Sellés, que está realizando estudios sobre el intelecto agente en diversos autores medievales. José Ángel García Cuadrado es autor también de numerosos trabajos sobre filosofía medieval, entre los que destacan los dedicados a santo Tomás de Aquino, san Vicente Ferrer, san Alberto Magno, lógica medieval y sus crónicas sobre la filosofía medieval en España. María Jesús Soto Bruna, estudiosa del neoplatonismo en la filosofía medieval, del siglo XII y de diversos pensadores de la Edad Media. Este grupo de investigación ha abordado una gran empresa editorial, que ha sido dirigida hasta su jubilación por Juan Cruz Cruz, siendo actualmente el director Ángel Luis González, con la subdirección de María Jesús Soto Bruna y José Ángel García Cuadrado y el secretariado de María Idoya Zorroza: la publicación de textos de autores medievales y renacentistas, así como de estudios y análisis sobre esos mismos autores. Se trata de la colección *Pensamiento Medieval y Renacentista*, que ha editado ya más de un centenar de libros, entre los que se cuenta *La filosofía medieval* (2007), obra también de Josep Ignasi Saranyana, y en los que se pueden encontrar textos de pensadores medievales como san Agustín, santo Tomás de Aquino, Nicolás de Cusa, san Anselmo, Guillermo de Ockham, Ramón Llull, Alcuino de York, Thierry de Chartres, Domingo Gundisalvo, san Alberto Magno, etc. Una empresa muy encomiable por poner a disposición del estudioso de la filosofía medieval textos en versiones españolas.

En la Universidad de Zaragoza el profesor ya citado, Joaquín Lomba Fuentes, impulsó la creación de la Sociedad de Filosofía Medieval (SOFIME), que desde el año 1990 viene celebrando congresos nacionales de Filosofía Medieval y que publica la *Revista Española de Filosofía Medieval*, dirigida por Jorge M. Ayala, de la misma Universidad, autor igualmente de numerosos trabajos sobre la filosofía

medieval. Esta Sociedad de Filosofía Medieval ha querido ser la continuación de la Asociación Española para el Estudio de la Filosofía medieval, creada en el año 1962 bajo los auspicios del Instituto Luis Vives de Filosofía, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. En este Consejo han trabajado en filosofía medieval Horacio Santiago-Otero, estudiosos de la filosofía y del pensamiento en la Península ibérica durante la Edad Media, autor de numerosos trabajos sobre ella y de ediciones de textos de autores hispanos medievales en colaboración con Klaus Reinhardt, de la Universidad de Trier. También en el CSIC, José María Soto Rábanos, especialista en el pensamiento filosófico y religioso medieval, especialmente el hispano y ha sido coordinador de la obra *Pensamiento Medieval Hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero* (1998).

Otros estudiosos del pensamiento medieval en el siglo XX son Alfonso García Marqués, de la Universidad de Murcia, estudioso de santo Tomás y de la influencia del pensamiento árabe en el santo de Aquino; Jesús de Garay Suárez-Llanos, de la Universidad de Sevilla, en la que ha investigado sobre Aristóteles y su presencia en las tres culturas medievales y sobre diversos autores medievales; José Luis Cantón, estudioso fundamentalmente del pensamiento de Escoto Eriúgena, en la Universidad de Córdoba; Pedro Roche Arnás, de la Universidad de Alcalá de Henares en Madrid, ha trabajado a Avempace y el pensamiento político de finales del siglo XIII y comienzos del XIV; Ildefonso Murillo, de la Universidad Pontifica de Salamanca, autor de textos sobre Pedro Abelardo y Escoto Eriúgena; Esteban Peña Eguren ha estudiado el pensamiento político de finales del siglo XIII y del siglo XIV, especialmente la de Guillermo de Ockham. Y no queremos dejar de mencionar a Antonio Pérez Estévez, gallego afincado en Venezuela en la Universidad del Zulia, en Maracaibo, aunque muerto en España, autor de numerosísimos estudios sobre autores franciscanos, destacando su obra *La materia de Avicena a la Escuela franciscana* (1998).

Hay que señalar, finalmente, el interés suscitado por Ramón Llull después de los trabajos de los hermanos Carreras Artau. Nombres como Sebastián Garcías Palou, Sebastián Trías Mercant y Miguel Cruz Hernández en España, Esteve Jaulent en Brasil y Fernando Domínguez Reboiras, desde la Universidad Albert-Ludwig de Friburgo en donde se encuentra el Raimundus Lullus-Institut, han hecho renacer los estudios sobre el sabio mallorquín hasta el punto de que hoy, ya en pleno siglo XXI, un numeroso grupo de investigadores continúa la inmensa labor realizada por los estudiosos citados.

3. LA FILOSOFÍA MEDIEVAL EN HISTORIADORES PORTUGUESES

Queda finalmente por trazar un esbozo de los estudios de filosofía medieval en Portugal, donde el devenir de los estudios históricos en filosofía ha sido similar al que ha tenido lugar en España. Las primeras historias de la filosofía que se escriben, la de frei Manuel do Cenáculo[17], que, como él mismo dice en la carta dirigida al erudito español Gregorio Mayáns en fecha 23 de noviembre de 1773, «não he outra coiza que a Tabula Memonica do 6.º Tomo de Brucker, con pequenas variantes. Estas e outras coizitas mais para o uzo dos principiantes»[18], y la de Francisco Luís Leal (1788-1792), apenas sí dedican espacio a la filosofía medieval. Hay que esperar al texto de José Joaquim Lopes Praça (1868), en la que se esboza el movimiento general de la filosofía desde la Edad Media —exactamente desde el siglo XI con el comienzo de la monarquía y la independencia de Portugal— hasta finales del siglo XVIII.

Ha habido que esperar a la obra de Josué Pinharanda Gomes, *Historia de la filosofía portuguesa*, publicada en tres volúmenes, para saber ampliamente de la filosofía medieval en Portugal (1981-1991). Además, ha dado a conocer el desarrollo de la filosofía tomista en su país (véase Ferreira Deusdado y Pinharanda Gomes, 1978).

Poco después, en 1999, se presentaba el primer volumen de la *História do Pensamento Filosófico Português. Volume I. Idade Média*, dirigido y coordinado por Pedro Calafate (1999), profesor en la Facultad de Letras de Lisboa.

Como investigadores especializados en la filosofía medieval hay que destacar a João Morais Barbosa, estudioso del pensamiento de Pedro Hispano, de Dante y del pensamiento político medieval, especialmente el de Álvaro Pais o Pelayo. Hay que mencionar a J. M. da Cruz Pontes, autor de diversos trabajos sobre Pedro Hispano y sobre Ramón Llull y el lulismo en Portugal; a Francisco da Gama Caeiro, investigador de san Antonio de Lisboa, de Ramón Llull y del lulismo en Portugal.

En la Universidad de Coimbra, los pasos de José Maria da Cruz Pontes, destacado medievalista (con una tesis de mestrado sobre Pedro Hispano) desde su labor docente en filosofía y cultura medievales y portuguesa, son continuadas con una vertiente medieval y metafísica por Mário Avelino Santiago de Carvalho, docente de filosofía

17. *Synopsis historiae philosophiae secundum Bruckerianum*, Typis Caetani Ferreira da Costa, Olisipone, 1773. Sobre el autor, cf. Gama Caeiro (1959).
18. Véase Piwnik (ed.) (1984).

medieval y autor de numerosos estudios y trabajos sobre la filosofía en la Edad Media, desde san Agustín de Hipona hasta Álvaro Pais, con notables estudios sobre Pedro Abelardo, Enrique de Gante y Tomás de Aquino.

Dentro del ámbito franciscano, en torno a la Editorial franciscana y la revista *Itinerarium*, destacan los estudios de filosofía medieval, especialmente sobre san Buenaventura y Juan Duns Escoto, de Joaquim Cerqueira Gonçalves y Manuel Barbosa de Costa Freitas con sus contribuciones impagables sobre el agustinismo y el mundo franciscano. Ambos docentes universitarios en la Universidad Católica Portuguesa y la Universidade de Lisboa, instituciones que han dado otros importantes medievalistas. Discípula del primero, en la Universidad de Lisboa, es Maria Leonor L. O. Xavier, quien bucea con mucha maestría en la línea racionalista medieval, especialmente a partir de san Anselmo (tesis: *Razão e Ser. Três questões de ontologia em Santo Anselmo*). En la sede de Porto de la Universidad Católica Portuguesa, Manuela Brito Martins desarrolla un importante trabajo en el área de la filosofía latina (san Agustín, san Anselmo...). En la Universidad de Beira Interior (Covilhã), destaca el trabajo sobre filosofía política medieval por parte de José Maria da Silva Rosa (tesis: *O Primado da Relação. Da intencionalidade trinitária da Filosofia*), con anterioridad profesor en la Universidad Católica Portuguesa (sede Lisboa) que ha estudiado con profundidad también a san Agustín y san Anselmo.

En la Universidad de Oporto hay un importante grupo de investigación sobre el pensamiento medieval, integrado en el «Gabinete de Filosofía Medieval», creado en 1987 con el objetivo de promover el estudio y la investigación en filosofía medieval. En él han trabajado, durante los años correspondientes al siglo XX, Maria Cândida Pacheco y José Francisco Preto Meirinhos, autores de notables trabajos sobre diversos pensadores medievales del siglo XII y XIII, en especial san Antonio de Lisboa y Pedro Hispano, respectivamente. No se puede olvidar a quien fue profesor de filosofía medieval José Maria Costa Macedo, traductor del *Proslogion* de san Anselmo y de la *Questão sobre a eternidade do mundo* de Tomás de Aquino, gran conocedor del neoplatonismo medieval. Desde 1991, el Gabinete edita la revista *Mediaevalia. Textos e estudos*, dirigida por Maria Cândida Pacheco y en la actualidad lleva a cabo una labor de traducción de los textos fundamentales del pensamiento medieval a lengua portuguesa mediante el proyecto Imago mundi, Filosofia medieval em texto e tradução.

4. CONCLUSIÓN

Hasta aquí lo que se puede decir de los estudios de filosofía medieval en España y Portugal. Su futuro no parece muy halagüeño. Los nuevos planes de estudios que se están implantando en las universidades conceden escaso lugar a la filosofía medieval en la mayoría de los casos, distanciándose así del resto de los países europeos y del impulso dado en otros países emergentes (como Brasil). Sin embargo, nuevos nombres se están añadiendo a la investigación en filosofía medieval en este inicio del siglo XXI: Manuel Lázaro Pulido, investigador en el Gabinete de Filosofía Medieval de la Universidad de Oporto; Ignacio Verdú Berganza, en la Universidad de Comillas; Francisco León Florido y Ramón Emilio Mandado, en la Universidad Complutense; Pedro Mantas, en la Universidad de Córdoba; Bernardo Bayona, en la Universidad de Zaragoza. También profesores de Instituto, como Santiago Escobar Gómez.

En Portugal, hay que mencionar la labor que realiza António Rocha Martins y sus estudios sobre san Buenaventura, en la Universidad de Lisboa, y la consolidación de jóvenes valores como Gonzalo Figuereido, continuador de la escuela franciscana. También cabe destacar, por ser referente en los estudios de la filosofía musulmana en lengua portuguesa, a Catarina Bello de la American University of Cairo, autora de muy importantes estudios sobre Avicena y Averroes. En todos ellos, españoles y portugueses, está la esperanza de que la filosofía medieval pueda continuar siendo estudiada e investigada de manera fructífera.

Han quedado en el tintero autores y obras que deberían ser destacados. Algunos de estos trabajos son fruto de estudios episódicos o circunstanciales y no representan continuidad en la investigación de la filosofía medieval. Otros sí representarían una tarea continuada de estudio que merecerían figurar en la anterior relación. Que nadie se sienta menospreciado si no es mencionado por su nombre; pido disculpas a quien no aparece citado en estas pocas líneas.

BIBLIOGRAFÍA

Abellán, J. L. (1979), *Historia crítica del pensamiento español*, vol. I, Espasa-Calpe, Madrid.

AA.VV. (1988), «M. Cruz Hernández. Pensamiento islámico. Investigaciones de su tradición y actualidad»: *Anthropos*.

Bauer, W. (1970), *Introducción al estudio de la Historia*, Barcelona, Labor, 4.ª ed.

Bueno Sánchez, G. (1990), «Gumersindo Laverde y la Historia de la Filosofía Española»: *El Basilisco* (2.ª época), 4, 49-85.

Burr, G. L. (1912), «How the Middle Ages got their name»: *The American Historical Review*, 18, 710-726.

Calafate, P. (dir.) (1999), *História do Pensamento Filosófico Português*, vol. I. *Idade Média*, Caminho, Lisboa.

Canals, F. (1991), *Textos de los grandes filósofos: Edad Media*, Herder, Barcelona, 4.ª ed.

Canals, F. (1992), *Historia de la Filosofía Medieval*, Herder, Barcelona, 4.ª ed.

Carreras Artau, T. y J. (1939), *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, Madrid.

Carreras Artau, J. y J. Tusquets Terrats (1962), *Apports hispaniques à la philosophie chrétienne de l'Occident*, Publications Universitaires de Louvain/Béatrice Nauwelaerts, Louvain/Paris.

Castaño de la Puente, F. (1995), «Fray Luciano Rubio: semblanza biográfica»: *La Ciudad de Dios*, 208, 15-19.

Châtelet, F. (1976), *Historia de la Filosofía*, vol. I, Espasa Calpe, Madrid.

Constanzo, S. (1864), *Estudios sobre Alberto el Grande y su siglo*, Imprenta del Establecimiento de Mellado, Madrid.

Cruz Hernández, M. (1986), *Abû l-Walîd ibn Rušd (Averroes). Vida, obra, pensamiento, influencia*, CajaSur, Córdoba; ²1997.

De Boni, L. A. y R. Hoffmeister (2002), «Apresentaçâo»: *Veritas*, 43, 265-268.

Epalza, M. de (1994), *Fray Anselm Turmeda ('Abdallâh al-Taryumân y su polémica islamo-cristiana)* (ed., trad. y estudio de la *Tuhfa*), Madrid.

Estal, G. del (1960), «El Padre Morata o el magisterio socrático», en *ABC*, 27 de abril.

Fernández, C. (1980), *Los filósofos medievales. I: Filosofía patrística. Filosofía árabe y judía. II. Escoto Eriúgena - Nicolás de Cusa*, BAC, Madrid.

Fernández Cuevas, J. (1858), *Historia philosophiae ad usum academiae iuventutis*, Eusebio Aguado, Madrid.

Ferreira Deusdado, M. y Pinharanda Gomes, J. (1978), *A filosofia tomista em Portugal*, Lello & Irmão, Porto.

Follon, J. y J. McEvoy (eds.) (1994), *Actualité de la pensée médiévale*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, Louvain-la-Neuve/Paris.

Forment, E. (1998), *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*, Encuentro, Madrid.

Forment, E. (2004), *Historia de la Filosofía Medieval*, Palabra, Madrid.

Fraile, G. (1971), *Historia de la filosofía española. I. Desde la época romana hasta fines del siglo XVII*, BAC, Madrid; nueva ed. rev. y ultimada por Teófilo Urdánoz, 1985.

Fraile, G. (2006), *Historia de la Filosofía* II. 1. *El cristianismo y la filosofía patrística. Primera Escolástica*; 2. *Filosofía judía y musulmana. Alta escolástica. Desarrollo y decadencia*, BAC, Madrid.

Gama Caeiro, F. da (1959), *Frei Manuel do Cenáculo: aspectos da sua actuação filosófica*, Centro de Estudos de Psicologia e de História da Filosofia, Lisboa.

García Cuadrado, J. A. (1996), «La filosofía cristiana medieval: Panorama de los estudios hispánicos (siglo XX)»: *Revista Española de Filosofía Medieval*, 3, 127-146.

Gómez Nogales, S. (1959), «La inmortalidad del alma a la luz de la noética de Averroes»: *Pensamiento*, 15, 155-176.

Gómez Nogales, S. (1965), «Unidad del alma humana en la filosofía musulmana, especialmente en Ibn ʻArabi»: *Pensamiento*, 21, 423-443.
Gómez Nogales, S. (1969), «Nota bio-bibliográfica»: *Pensamiento*, 25, 5-20.
Gonzalez Cerrajeira, P. (1927), *O conceito de Idade Media*, Lisboa.
González Díaz de Tuñón, Z. (1878), *Historia de la filosofía*, vol. II (Filosofía cristiana, Crisis escolástico moderna), Imprenta a cargo de D. B. M. Araque, Madrid; 2.ª ed. vol. II (Filosofía cristiana), Agustín Jubera, Madrid, 1886.
González Velasco, M. (1998), «El P. Luciano Rubio (1909-1987). Síntesis biográfica y escritos»: *La Ciudad de Dios*, 211, 277-366.
Gonzalo Maeso, D. (1960), *Manual de historia de la literatura hebrea, bíblica, rabínica y neojudaica*, Gredos, Madrid.
Gonzalo Maeso, D. (1972), *Legado del judaísmo español*, Editora Nacional, Madrid; nueva ed. Trotta, Madrid, 2001.
Gonzalo Maeso, D. (1983), Maimónides. *Guía de perplejos* (ed. y trad.), Editora Nacional, Madrid; nueva ed. Trotta, Madrid, 1994 (⁵2008).
Gurievitch, A. (1990), *Las categorías de la cultura medieval*, Taurus, Madrid.
Hernández Martín, R. (2008), «In Memoriam: Fr. Ángel Cortabarría Beitia (1919-2008)»: *La Ciencia Tomista*, 135, 557-562.
Jiménez García, A. (1995), «Los comienzos de la historiografía filosófica en España», en A. Heredia Soriano (ed.), *Mundo hispánico – mundo nuevo, Visión filosófica. Actas del VIII Seminario de historia de la filosofía española e iberoamericana*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 483-519.
Lagerlund, H. (ed.) (2011), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Springer, Heidelberg *et al.*
Landsberg, P. (1925), *La Edad Media y nosotros*, Revista de Occidente, Madrid.
Laverde, G. (1856), «De la filosofía en España», *El Diario Español* (Madrid).
Leal, F. L. (1788-1792), *História dos filósofos antigos e modernos para uso dos filósofos principiantes*, 2 vols., Lisboa.
Llordén Simón, A. (1960), «Rvdo. P. Nemesio Morata (m. 23 de marzo de 1960)»: *La Ciudad de Dios*, 173, 153-164.
Lomba Fuentes, J. (1963), «El principio de individuación en Averroes»: *Revista de Filosofía*, 299-324.
Lomba Fuentes, J. (1988), *La filosofía judía en Zaragoza*, Diputación General de Aragón, Zaragoza.
Lomba Fuentes, J. (1990), Ibn Gabirol, *La corrección de los caracteres* (introd., trad. y notas), Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza
Lomba Fuentes, J. (1993), «Lectura de la ética griega por el pensamiento de Ibn Bâŷŷâ», *Al-Qanṭara*.
Lomba Fuentes, J. (1993-1994), «Ibn Bâŷŷâ (Avempace) ʻSobre el fin del hombreʼ», *Homenaje a María Jesús Rubiera Mata. Sharq al-Andalus*; *Avempace (h. 1070-1139)*, Madrid, 1995.
Lomba Fuentes, J. (1994), Ibn Paqûda, *Los deberes de los corazones* (introd., trad. y notas), Fundación Universitaria Española, Madrid.
Lomba Fuentes, J. (1995a), «Bibliografía de Don Miguel Asín Palacios»: *Endoxa*, 6, 109-129.
Lomba Fuentes, J. (1995b), «Sobre la felicidad política y la felicidad de la otra [vida] o defensa de Abû Nasr [al-Fârâbi] de Avempace»: *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid.*
Lomba Fuentes, J. (1997a), Avempace, *El Régimen del solitario,* Trotta, Madrid.

Lomba Fuentes, J. (1997b), *Dichos y narraciones de tres sabios judíos. Ibn Gabirol, Ibn Paqûda, Pedro Alfonso*, Mira, Zaragoza.

Lomba Fuentes, J. (1999), «Dialéctica amor-belleza en Ibn Hazm de Córdoba», en R. Pinilla (ed.), *Milenario de Ibn Hazm (994-1064). Textos y artículos*, Córdoba.

Lomba Fuentes, J. (2002), *El Ebro: Puente de Europa. Pensamiento musulmán y judío*, Mira, Zaragoza.

Lomba Fuentes, J. (2004), «Maimónides e Ibn Paqûda. Una relación desconocida», en *Simposio Internacional Maimónides filósofo y médico. Homenaje en el octavo centenario: 1204-2004*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Lomba Fuentes, J. (2006), «Algunos aspectos de la relación entre Maimónides e Ibn Bâyya»: *Revista Española de Filosofía Medieval*, 11, 23-34.

Lomba Fuentes, J. (2007a), «La filosofía judía medieval y Maimónides», en *Maimónides y su época, Actas del Encuentro Maimónides y su época*, Sociedad Estatal de Conmemoraciones culturales, Madrid.

Lomba Fuentes, J. (2007b), «Las disputas en torno a Maimónides», en *Maimónides y el pensamiento medieval*, IV Congreso Nacional de Filosofía Medieval, Córdoba, Universidad de Córdoba, 37-55.

Lopes Praça, J. (1868), *História da Filosofia em Portugal nas suas relações com o movimento geral da filosofia*, Imprensa Litéraria, Coimbra. Nueva ed.: fijación del texto, introd., notas y bibliografía de J. Pinharanda Gomes, Guimarães, Lisboa, 1988.

Martínez Fresneda, F. y J. A. Merino (2004), *Manual de Filosofía franciscana*, BAC, Madrid.

Martínez Lorca, A. (ed.) (1993), *Al encuentro de Averroes*, Trotta, Madrid.

Martínez Lorca, A. (2004), Averroes. *Sobre el intelecto* (ed. e introd.), Trotta, Madrid.

Méndez Bejarano, M. (1929), *Historia de la Filosofía en España hasta el siglo XX*, Renacimiento, Madrid. Versión digital: Fundación Gustavo Bueno, Proyecto Filosofía en español, Oviedo: http://www.filosofia.org/aut/mmb/index.htm.

Merino, J. A. (2001), *Historia de la filosofía medieval*, BAC, Madrid.

Millás Vallicrosa, J. M.ª (1945), *Salomó ibn Gabirol como poeta y filósofo*, CSIC, Madrid.

Millás Vallicrosa, J. M.ª (1967), *Literatura hebraico-española*, Labor, Barcelona.

Montero Díaz S. (1943), *Historia Universal Antigua y Media. Conceptos fundamentales*, Pegaso, Madrid.

Muñoz Delgado, V. (1972), «Lógica Hispano-Portuguesa hasta 1600 (Notas bibliográfico-doctrinales», en *Repertorio de Historia de las Ciencias Religiosas en España*, Instituto Historia de la Teología Española, Salamanca, 9-70.

Pérez Estévez, A. (1998), *La materia de Avicena a la Escuela franciscana. Avicena, Averroes, Tomás de Aquino, Buenaventura, Pecham, Marston, Olivo, Mediavilla, Duns Scoto*, Ediluz, Maracaibo.

Piaia, G. (1983), *Vestigia philosophorum. Il medioevo e la storiografia filosofica*, Maggioli, Rimini.

Piaia, G. (1991), «Il 'medioevo' e le età della filosofia (Postille a un'allegoria di Albrecht Dürer)», en B. Mojsisch y O. Pluta (eds.), *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, B. R. Grüner, Amsterdam/Philadelphia, 831-845.

Pinharanda Gomes, J. (1981-1991), *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*; *A Patrologia Lusitana*; *A Filosofia Arábigo-Portuguesa*, Lello & Iamão Porto.
Piwnik, M.-H. (1984), «La correspondance Mayáns-Cenáculo: principaux aspects»: *Arquivos do Centro Cultural Portugués* (Paris), 20, 537-539.
Quirós Rodríguez, C. (1919), Averroes. *Compendio de metafísica* (texto árabe, trad. y notas), E. Maestre, Madrid.
Ramón Guerrero, R. (1989), «José Antonio García-Junceda y Álvarez-Quiñones (1929-1986)»: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 7, 9-10.
Ramón Guerrero, R. (1995), «Miguel Asín Palacios y la filosofía musulmana»: *Revista Española de Filosofía Medieval*, 2, 7-17.
Ramón Guerrero, R. (1996), *Historia de la filosofía medieval*, Akal, Madrid.
Ramón Guerrero, R. (2001), *Filosofías árabe y judía*, Síntesis, Madrid.
Saranyana, J. I. (1985), *Historia de la filosofía medieval*, Eunsa, Pamplona, 2.ª ed.
Saranyana, J. I. (2007), *La filosofía medieval*, Eunsa, Pamplona.
Soto Rábanos, J. M.ª (coord.) (1998), *Pensamiento Medieval Hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, CSIC, 2 vols., Madrid.
Tornero Poveda, E. (1997), «La Filosofía», en *Historia de España Menéndez Pidal*, t. VIII-II: *El retroceso territorial de Al-Andalus. Almorávides y almohades. Siglos* XI *al* XIII, Madrid.
Van Steenberghen, F. (1974), *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Publications Universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, Louvain/Paris.

LA FILOSOFÍA MEDIEVAL EN IBEROAMÉRICA EN EL SIGLO XX

Claudia D'Amico

1. INTRODUCCIÓN

De todas las etapas de la historia de la filosofía, la medieval como ninguna otra ha despertado la pregunta acerca del sentido de su objeto de estudio. En las primeras décadas del siglo XX, el famoso debate europeo convocado por la Société Thomiste, en el convento dominicano de Juvisi sobre la noción de «filosofía cristiana» puso en juego, al mismo tiempo, el debate acerca de si los pensadores cristianos medievales podían ser considerados «filósofos». Si bien en ese debate las posiciones fueron muy confrontativas al punto que aun investigadores como F. Van Steenberghen de la Universidad de Lovaina rechazaron la noción de «filosofía cristiana» que defendieron fuertemente E. Gilson y J. Maritain[1], podemos afirmar que al menos hasta la década de los años sesenta, con escasísimas excepciones como la de Raymond Klibansky, aquellos que ofrecieron una visión de conjunto de la filosofía medieval fueron intelectuales católicos. La articulación del periodo en dos grandes etapas, Patrística y Escolástica, da cuenta de esa impronta. Durante dos terceras partes del siglo XX, dejando a un lado la singularidad de la historiografía española que se ha ocupado de la historia del pensamiento islámico y judío medieval en su territorio —como puede leerse en este mismo volumen—, el resto de la historiografía europea aunque muchas veces incluyó en sus análisis las llamadas escolásticas musulmana y judía, lo ha hecho desde la perspectiva de su influencia en los autores cristianos.

1. La sesión más comprometida del 21 de marzo de 1931 se encuentra reseñada en «La Notion de Philosophie Chrétienne»: *Bulletin de la Société francaise de la Philosophie* (1931), 37-85, y en Van Steenberghen (1933).

En las últimas décadas, cuando ya nadie parecía dudar de la calidad filosófica del mundo medieval y de que muchos autores cristianos alcanzaron la categoría de «filósofos», una obra como la de Alain de Libera, *La philosophie médiévale* (1993), acusa de reduccionismo a la historiografía precedente por haber considerado solo al Occidente latino medieval, sin ocuparse como parte de un mismo proceso del Oriente cristiano bizantino, de la filosofía islámica en sus versiones oriental y occidental, y de la filosofía judía. Casi cerrando el siglo XX, el medievalista alemán Kurt Flasch se pregunta «¿Para qué investigamos la filosofía medieval?»[2]. Al revisar distintos aspectos historiográficos, pone de manifiesto una tendencia que por una parte fue dejando atrás actualizaciones antihistóricas, ciertamente ideológicas, en pos de un esfuerzo por presentar las ideas en sus textos y en su contexto; y, por otra, va entendiendo el estudio de la filosofía medieval no meramente como recolección de información de un periodo exótico y lejano, sino como el estudio del desarrollo de nuestra propia conciencia en cuanto filósofos.

La propuesta de reconstruir las contribuciones a los estudios de filosofía medieval en Iberoamérica durante el siglo XX no puede sustraerse a estos grandes trazos historiográficos. Ellos reconocen su reflejo en nuestro continente más tarde o más temprano. Este desarrollo casi paralelo se reconoce desde el primer impulso que inicia los estudios de autores medievales en Europa: la encíclica de León XIII *Aeternis Patris* de 1879 que pretendía reparar de algún modo el deliberado olvido de los medievales por parte de la historiografía iluminista. El título de la encíclica, «Sobre la restauración de la filosofía cristiana conforme a la doctrina de santo Tomás de Aquino», ofrece al mismo tiempo un programa de trabajo: se trata de un rescate del quehacer filosófico para los pensadores católicos y una exhortación al estudio de santo Tomás y de los grandes doctores medievales. Si bien una encíclica papal parece un extraño nacimiento para la tarea filosófica, no solo se multiplicaron los estudios sobre el Aquinate sino que comenzó la edición crítica de su obra, la llamada *editio leonina*. El lugar destacado que ocupa el siglo XIII como aquel de las grandes síntesis medievales conduce a la configuración de un escenario histórico donde aparecen como determinantes la organización del saber y la recepción de textos. La reflexión sobre el nacimiento de las universidades y la recepción de Aristóteles por parte del cristianismo comienza a prefigurar un escenario complejo en el

2. Cf. Flasch (1990).

cual conviven expresiones tan diversas como la de Tomás de Aquino, la del averroísmo latino y la del agustinismo de Peckham. Dos obras paradigmáticas inauguran el siglo en Europa: *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au* XIII *e. siècle*, publicada por P. Mandonnet en 1899 y *Histoire de la philosophie médiévale*, publicada por De Wulf en 1900. Seguirán autores como Grabmann, Gilson y, un poco más tarde, J. Maritain y F. Van Steenberghen, quienes privilegian el siglo XIII como una suerte de faro desde el cual iluminar el pensamiento precedente y posterior.

Ahora bien, en Europa esta tarea es completada con el comienzo del quehacer científico que para el medievalista constituye la base firme sobre la cual realizar su trabajo. Investigadores como Grabmann o Klibansky inician el recorrido por archivos y bibliotecas, a fin de descubrir y editar textos. Se inician de esta manera varias ediciones críticas —muchas de las cuales se vieron interrumpidas durante la segunda guerra y fueron retomadas con posterioridad— no solo de los más significativos autores medievales como Alberto Magno, Duns Scoto, Maestro Eckhart, Nicolás de Cusa sino también del *Aristoteles latinus*, *Plato latinus*, *Averrores latinus*, *Avicena latinus*. Nuestra región observa desde lejos esta tarea durante décadas. La estricta contextualización histórica del pensar filosófico concebida de manera interdisciplinaria y el trabajo —ya no paleográfico— pero sí filológico-textual se demorará. Tal demora se ha debido en parte a la distancia insoslayable respecto del material del cual se nutre la disciplina, los manuscritos medievales —la mayoría de los cuales estaban sin editar o en proceso de edición—, y en parte a la obstinación en cierta perspectiva que concentraba los esfuerzos en ofrecer a los autores medievales como alternativa filosófica vital.

2. EL RESCATE DE LA METAFÍSICA: TOMÁS DE AQUINO

En un sentido muy general podemos decir que en nuestro continente, en ciertos sectores de la intelectualidad, el siglo comenzó con al menos dos tendencias muy fuertes que, según sostenían estos sectores, debían ser «superadas»: el positivismo y el idealismo absoluto. A los distintos caminos de superación propuestos como el neokantismo o la fenomenología que tuvieron destacados exponentes entre nosotros, se sumó el de una propensión definida hacia el «rescate de la metafísica» en la cual desempeñaron un importante papel los intelectuales católicos que se lanzaron a su tiempo al «rescate» de algunos autores medievales (cf. Caturelli, 1971). Precisamente tales autores

ofrecían un aparato conceptual consistente contra el laicismo y el inmanentismo que se seguían de las tendencias mencionadas.

Promovidos por lo que se denominó la «tercera escolástica» fomentada por la *Aeternis Patris* y como una suerte de continuidad renovada de los filósofos cristianos de finales del siglo XIX como los argentinos Juan Manuel Estrada (1842-1894) y fray Mamerto Esquí (1826-1883), en las primeras décadas del siglo la tendencia se inspiraba en la tarea de Jacques Maritain y Étienne Gilson quienes representaban en Francia la vanguardia de la neoescolática transformada en sentido estricto en un neotomismo, abordando desde esta perspectiva su quehacer de filósofo o de historiador de la filosofía.

Sin embargo, entre nosotros el neotomismo cobró una fuerza que trascendía el plano académico. Podría decirse que los tomistas tal como florecieron en el continente en la primera mitad del siglo XX no fueron lo que hoy entendemos por «medievalistas», sino que más bien hicieron del tomismo su propia posición filosófica. Realizada esta primera precisión, diremos todavía que de este grupo muy fecundo en publicaciones, es necesario distinguir los estudios acerca de filosofía medieval, de aquellos escritos que reflejan un tomismo militante asumido como propia apuesta filosófica vital. Si bien en estos últimos es posible encontrar elementos que reflejan un conocimiento profuso de algunos tópicos escolásticos, particularmente tomistas, su tratamiento militante no permite encuadrarlos como estudios científicos.

Este impulso es fundacional en Iberoamérica en la primera mitad del siglo, aunque ciertamente con matices diversos. Debemos mencionar en este sentido los desarrollos más orgánicos procedentes de instituciones a cargo de la orden de los dominicos, como en México, y la tarea de algunos profesores universitarios, gravitantes en la intelectualidad de su propio país, como en Chile P. Osvaldo Lira, tomista estricto que enseñó la lectura directa de los textos de Tomás de Aquino, al cual suceden profesores como Juan Antonio Widow, Juan Carlos Ossandón Valdés, Mirko Skarica[3], o en Argentina el comienzo de los Cursos de Cultura Católica fomentados por Tomás D. Casares en 1924 y que se extendieron por más de cuarenta años. Se funda la revista *Ortodoxia*, órgano de difusión de la producción de los intelectuales católicos, que publicó 17 volúmenes. Invitados por los Cursos... visitan Buenos Aires J. Maritain, R. P. Garrigou-Lagrange y P. S. Gilet.

3. Agradezco los datos a mi colega Santiago Orrego, de la Universidad Católica de Chile.

El propio Casares, profesor en la Universidad Nacional de La Plata y en la Universidad de Buenos Aires, es quien, según dirá Derisi en el homenaje con motivo de su muerte, «introduce el pensamiento cristiano y tomista en la Universidad argentina» (Derisi, 1977). Continuador de la línea abierta por Tomás D. Casares, Gastón Terán funda más tarde la cátedra de Historia de la Filosofía Medieval en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires[4].

Así pues, en los países que en la primera parte del siglo XX ya cuentan con una sólida organización institucional de los estudios superiores, el tomismo como doctrina ocupa un lugar destacado. En aquellos otros países en los cuales las universidades demoraron su aparición y desarrollo, llegará el mismo impulso aunque algo más tarde. En este sentido, el caso de Brasil es paradigmático. Es necesario recordar su tardía independencia y con ella la demorada creación de universidades: de hecho, Portugal no permitía universidades en sus colonias. Si bien la primera facultad de Filosofía fue inaugurada en 1908 por monjes benedictinos de San Pablo, solo en 1936 habrá allí una universidad pública: la Universidade de São Paulo (USP). Muchos sacerdotes se hacen cargo de los cursos, algunos de ellos formados en Roma. De hecho, los manuales que se utilizan son neoescolásticos y el primer pensador medieval acerca del cual se encuentran estudios es, nuevamente, Tomás de Aquino pero sobre todo en textos de índole jurídico.

Con todo, acaso una de las referencias más importantes del inicio del tomismo en la región sea la de la Universidad de Córdoba, donde se encuentra la más antigua facultad de filosofía de Argentina y una de las primeras de Iberoamérica. Bajo el auspicio de su rector Sofanor Novillo Corvalán se crea en 1934 el Instituto de Filosofía, pensado por su mentor como lugar de «rescate de la metafísica y de la antigua tradición de esta universidad». Esta decidida propuesta no estaba, sin embargo, desprovista de diversidad. Formaban parte del Instituto intelectuales tan disímiles como Carlos Astrada y Nimio de Anquín. Poco más tarde, pertenecerá también a él Rodolfo Mondolfo. Entre los investigadores del Instituto, muchos se dedicaron al estudio de autores medievales, con distintos matices desde el de un tomismo dogmático como el de Belisario Tello, o uno más crítico como el del mencionado De Anquín.

La figura de Nimio de Anquín es peculiar. Realiza parte de su formación en Alemania donde sigue cursos del neokantiano Ernst Cassirer. Al regresar a Córdoba funda el Instituto Santo Tomás de

4. Pueden mencionarse entre sus trabajos Terán (1950 y 1968).

Aquino y más tarde, ya como profesor en esa universidad crea la revista *Arkhé* (1952-1954 y 1964-1967) que contiene varios estudios sobre Alberto Magno y Tomás de Aquino. Los estudios de De Anquín muchas veces ofrecen críticas severas a ciertas cuestiones medievales: rescata la lógica estoica en clara alusión a la decadencia que implica para él la *Summa logicae* de Pedro Hispano (cf. Anquín, 1956) o critica la denominación de «filosofía» a sistemas que considera «teo-metafísicos» en tanto sus especulaciones se encuentran atadas a la dogmática noción de *creatio ex nihilo*. Sus últimos escritos destacan el fracaso de la vía analógica propuesta por el Aquinate[5]. Desde el punto de vista de la promoción de los estudios medievales, cabe destacar que se deben a su iniciativa los cursillos dictados en Córdoba por el medievalista italiano Michele Sciacca (1954, 1956, 1957) que resultaron un fuerte incentivo para nuestra región.

El entusiasmo tomista que había llevado a la creación del Instituto Santo Tomás de Aquino conduce asimismo a la creación de otra nueva revista *Arx*, cuyos únicos tres números contienen artículos que combinaban tomismo y nacionalismo. Esta combinación tuvo en Argentina importantes nombres como el del jesuita Leonardo Luis Castellani y Julio Meinvielle. La figura de este último resulta de singular importancia para tipificar la relación de cierto tomismo iberoamericano con políticas que trascendían las cuestiones locales. Meinvielle sostuvo una célebre polémica con Jacques Maritain, quien, también tomista, era sin embargo liberal y laicista desde el punto de vista político[6]. Si bien, la polémica de los círculos católicos contra Maritain tenía lugar también en Europa, tal disputa encuentra en Meinvielle uno de sus más decididos acusadores. En 1945 publica un libro en su contra, *De Lamennais a Maritain* —editado luego también en francés con traducción del padre Hervé le Lay—, en el cual denuncia el llamado «humanismo integral» del intelectual francés[7]. Promediando el siglo, Meinvielle aboga por la necesidad de crear una sociedad «tomista» que a la vez sea «argentina». Su sueño fue concretado por

5. Algunos de sus trabajos sobre filosofía medieval son Anquín (1943; 1953; 1962).

6. El conflicto había comenzado en 1936, cuando Maritain visitó Argentina por primera vez, siendo bien recibido por buena parte de la jerarquía eclesiástica. Como editor del periódico *Critero*, Meinvielle arremetió contra Maritain, por ser «el abogado de los rojos de España», desatando una guerra verbal entre los dos.

7. Además del texto citado, otros textos de Meinvielle contra Maritain son Meinvielle (1948) (con traducción al italiano y francés) y (1983) (donde se recogen y se reeditan varios artículos y obras anteriores).

Octavio Nicolás Derisi. Su primer presidente fue Tomás Casares. Se cuentan, también, entre sus fundadores Abelardo Rossi, Nimio de Anquín, Marcolino Páez y Benito Raffo Magnasco.

La Sociedad Tomista Argentina, que continúa hasta hoy, se considera uno de los órganos fundacionales del tomismo iberoamericano, sin embargo lejos del espíritu de su fundador muchos de sus miembros, no resulta temerario decir la mayoría, fueron seguidores del tomismo de Maritain.

De la notable generación de tomistas argentinos se destacan los nombres de Octavio Derisi, Juan Ramón Sepich, Ismael Quiles, Leonardo Castellani, Sisto Terán y, posteriormente, Juan José Sanguineti, Ignacio Andereggen, Guido Soaje Ramos y Gaspar Risco Fernández. Asimismo gracias sobre todo a la fecunda actividad de Ms. Derisi, se han consolidado organizaciones de difusión del tomismo como la mencionada Sociedad Tomista Argentina que sigue hasta la actualidad organizando cada año la Semana Tomista que cumplió este año su XXXV edición y la revista *Sapientia* cuyo primer número aparece en julio de 1946. Esta revista se ha seguido publicando de forma regular hasta hoy y representa uno de los órganos más importantes de difusión del tomismo en el mundo de habla hispana. Es necesario subrayar que durante muchas décadas, *Sapientia* no solo publicó artículos de especialistas argentinos, sino que sus páginas fueron el vehículo para que se conocieran traducidos al español, artículos de importantes medievalistas europeos como Grabmann, Sciacca, Van Steenberghen, Sofía Vanni Rovighi, entre otros. Constituyó, sin duda, un modo de mantener actualizados los desarrollos de los estudios medievales, aun cuando nuestra región no estuviera todavía en muchos aspectos a la altura de la discusión internacional.

Además de ser el gran difusor del tomismo a través de estos emprendimientos, Octavio Derisi tiene una profusa producción escrita en la que desarrolla su perspectiva filosófica que echa sus raíces en el tomismo y extiende las enseñanzas del Aquinate a cuestiones no explícitamente tratadas por él. De esa prolífera obra es posible considerar algunos estudios como encuadrados específicamente en la historia de la filosofía medieval. En tal sentido, cabe detenerse en algunos hitos de su abundante producción *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a santo Tomás*, de 1945, *Santo Tomás de Aquino y la filosofía actual*, de 1974. Es necesario mencionar asimismo las relaciones que estableció entre el último Heidegger y la ontología de Tomas de Aquino (Derisi, 1968). Derisi es otro buen ejemplo de la inserción del tomismo militante en las instituciones laicas: brillante doctor en filosofía egresado de la Universidad de Buenos Aires en 1940, fue

profesor allí y en la Universidad Nacional de La Plata, donde fundó y dirigió en 1948 el Instituto de Filosofía. Desplazado por razones políticas en 1955, funda en marzo de 1958 en ocasión de la celebración de la festividad de santo Tomás de Aquino, la Universidad Católica Argentina, cuyo cuerpo docente se desprende de los Cursos de Cultura Católica. A partir de entonces la revista *Sapientia* es incorporada como órgano del Departamento de Filosofía de esta universidad. Otros tomistas, compañeros de ruta de Derisi, presentarán otros matices del tomismo. Sepich lo liga, por una parte, a la fundamentación de un orden ético y político, y, por otra, a la filosofía contemporánea de Heidegger. En cuanto al jesuita Ismael Quiles, nacido en España pero que desarrolla su carrera como profesor en las Universidades de San Miguel y del Salvador de la cual llegó a ser rector, su contribución a los estudios medievales se concentra solamente en la primera etapa de su evolución filosófica en la que se dedicó a la filosofía escolástica. Tal periodo que precede a los desarrollos de su llamada «filosofía in-sistencial» fue caracterizada por él mismo como «Etapa racional» (1938-1948)[8].

Otros intelectuales católicos unieron el tomismo con una tendencia más agustiniana como Alberto Caturelli y Luis Farré. Este último, también español emigrado a Argentina, fue profesor en las Universidades Nacionales de Tucumán y de La Plata y autor en 1960 de un interesante compendio titulado *Filosofía Cristiana, Patrística y Medieval*. Si bien dedica una primera parte a los fundamentos del cristianismo para poner en evidencia la génesis de los principales temas del periodo Patrístico y Medieval, incluye en este último el tratamiento de la filosofía árabe y de la filosofía judía. En el Prólogo, Farré declara: «Por espacio de varios años he enseñado filosofía medieval en universidades argentinas. Puse el mayor empeño en ofrecer a los alumnos una visión adecuada e imparcial. La tarea es bastante ardua, pues la mayoría de los textos y ensayos que se han publicado en el particular propenden a la apología o a cimentar las ventajas de una determinada modalidad ideológica, en relación a la cual convergerían, como portadores de materiales dispersos, los pensadores de siglos pretéritos. Y luego el filosofar posterior se describe como decadencia mayor o menor, de acuerdo al patrón ya previamente inmovilizado. Me he esforzado por vencer este quietismo ideológico. Deseo, ante todo, ser fiel a la historia que nos ha trasmitido no

8. Las principales obras de este periodo son: *La persona humana*, *Metaphysica generalis sive ontologia. La esencia de la filosofía tomista*, *Filosofía de la religión*, *Filosofía y cristianismo*, y el artículo «El principio de unidad de la filosofía escolástica».

solo sistemas, sino también sus conexiones y dependencias...» (Farré, 1960, 7).

Esta afirmación leída desde la actualidad nos indica un momento de inflexión en el cual se comienzan a sentar las bases de la constitución de la especialidad, es decir, al menos las condiciones necesarias —no aún las suficientes— para que un investigador pueda ser considerado medievalista.

3. LA TRADUCCIÓN DE TEXTOS Y EL INGRESO DE NUEVOS AUTORES

Este primer desarrollo de los estudios medievales se plasmó asimismo en el hecho de promover y procurar el acceso a los textos. Hacia la década de los años treinta se realizó en Brasil una importante traducción al portugués de la *Summa contra gentes* (*Suma contra os gentios)*, por obra de Don Ludgero Jaspers, monje benedictino oriundo de Bélgica. En la década siguiente, el jurista Alexandre Correa traduce al portugués la *Summa theologiae* (*Suma Teológica) (ambas* reeditadas con la revisión de Luis de Boni). Comienzan a destacarse algunos clérigos doctorados en Europa: el franciscano frei Raimundo Vier, doctorado en san Buenaventura y el jesuita Henrique Cláudio de Lima Vaz, doctorado en la Gregoriana. En 1962 aparece uno de los primeros trabajos que puede ser considerado científico en Brasil: Carlos Lopes de Matos: *Um capítulo da história do tomismo: a teoria do conhecimento de Santo Tomás de Aquino e sua fonte imediata* (1962). En lengua española, si bien la mayoría de las traducciones llegaban de España, sobre todo a través de las ediciones de la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Hispanoamérica comenzó a ofrecer sus propias versiones de algunos textos fundamentales. La editorial cristiana Club de Lectores publica además de traducciones de obras de Maritain, Jolivet y autores tomistas locales como Derisi, fuentes primarias como *La ciudad de Dios*, de Agustín, *La suma teológica* y *La suma contra gentiles* de Tomás de Aquino. La traducción y anotación de la *Suma Teológica* publicada en 20 volúmenes en la década de los años cuarenta fue iniciada por el jesuita Leonardo Luis Castellani, quien se encargó de los primeros tomos y continuada por Ismael Quiles. La *Suma contra gentiles*, publicada en 4 volúmenes en 1951, contó con la traducción de María Mercedes Bergadá y la introducción, revisión y notas del mismo Quiles[9].

9. Santo Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*, 4 vols., trad. de M. M. Bergadá; introd., revisión y notas de I. Quiles, Club de Lectores, Buenos Aires, 1951.

Es necesario destacar algunas ediciones de texto de este tiempo que se realizan con todo el rigor de un trabajo científico y son un referente que trasciende los límites del continente constituyéndose en una auténtica contribución a los estudios medievales en lengua hispana. Mencionaremos como paradigmática en este sentido la edición bilingüe con estudio preliminar y notas del *De ente et essentia* del Aquinate realizada por Juan Ramón Sepich y publicada en 1940 por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, institución de la cual Sepich fue profesor. La anotación de Sepich a esta obra revela, por un lado, un muy buena puesta a punto del vocabulario técnico de la escolástica y, por otra, cómo un autor medieval puede ser interpretado en cierta línea filosófica contemporánea, en este caso desde una perspectiva heideggeriana.

Comenzando la segunda mitad del siglo, la tarea de traducción de textos medievales proviene fundamentalmente de Venezuela, país en el que vivió durante 27 años el investigador argentino Ángel Cappelletti. Se trasladó allí después de doctorarse en Filosofía en Buenos Aires en 1954 y llegó a ser profesor titular de la Universidad Simón Bolívar en 1972. Tuvo una presencia constante en cátedras de posgrado en toda América Latina, y enseñó en diversas universidades de Argentina, Uruguay, Venezuela, México, Costa Rica y en la Universidad de los Andes (Mérida, Venezuela). De regreso a Argentina, se instala en Rosario, ciudad en la cual continuó su labor intelectual hasta su muerte en 1995. No se puede afirmar que Cappelletti haya sido un medievalista de tiempo completo, de hecho su profusa producción filosófica es muy variada: cuenta con más de cien libros y mil artículos, de los cuales el mayor número son trabajos destinados al anarquismo y a la filosofía antigua, no al periodo medieval, sin embargo todavía hoy muchas de sus traducciones circulan en las cátedras de nuestra región[10]. Su contribución fundamental en el área es la incorporación al elenco de pensadores algunos que no solo eran desconocidos en nuestra región, sino también eran poco trabajados en Europa.

En 1954 publica su primer artículo sobre un autor medieval de la época carolingia, Fredegisio de Tours, y pocos años más tarde otro sobre un autor del siglo XII, Isaac de Stella, baste esto para advertir hasta qué punto Cappelletti se dirige a una Edad Media que es mucho más que la escolástica del siglo XIII. Su primera traducción es nada menos

10. Agradezco los datos aportados sobre la obra de A. Cappelletti a mi colega Antonio Tursi (UNSAM-UBA) que registra su totalidad en un texto inédito.

que la de un autor cuyas tesis fueron condenadas, Maestro Eckhart en sus *Cuestiones Parisinas* (1962). Más tarde la *Ética* de otro *enfant terrible*, Pedro Abelardo (1968; 1971). Con todo, tradujo también textos del canon como una selección de escritos de Tomás de Aquino (1981), *De veritate* de Anselmo (1984), *De primo principio* de Duns Scoto (1991) y hasta un texto de Lactancio, apologista cristiano del siglo III (1992a).

En sus ensayos reescribe sobre estos mismos autores, en 1972 publica *Cuatro filósofos de la Alta Edad Media*, donde retoma a Fredegisio de Tours, Isaac Stella, Pedro Abelardo y suma a Pedro Damiano. En el Prólogo el autor es consciente de la novedad que presenta, afirma:

> La *Alta Edad Media* constituye una época doblemente oscura de la historia del pensamiento humano: oscura en sí misma y oscura para nosotros. Precisamente por eso merece el esfuerzo de que se la estudie. Porque es oscura en sí misma, como fruto de una edad en que la ignorancia de las fuentes y la limitación de la perspectiva histórica servían a un dogmatismo religioso tan universal como implacable, resulta tentador averiguar por un lado el espesor de la tiniebla, y registrar, por otro, todos los destellos de luz que a veces la iluminan. Porque es oscura para nosotros, por la falta o la escasa accesibilidad de los textos, por la aridez misma de la materia que poco ha concitado hasta el presente la labor de sabios y eruditos, por su heterogeneidad espiritual y vital con respecto a nuestro tiempo, viene a ser un desafío para el estudioso de la historia de la filosofía. Este librito es una muy modesta contribución al estudio de la filosofía de esa época (siglos VIII-XII). En él se reúnen cuatro ensayos sobre otros tantos pensadores, en verdad casi enteramente desconocidos para el público lector de habla española.

Sus últimas producciones tienen un especial interés por la organización del saber medieval. Escribe sobre la clasificación de las ciencias en la Alta Edad Media (1992b) y en un gran volumen denominado *Textos y Estudios de filosofía medieval* (1993)[11], pone de

11. Sus distintos capítulos son: «Cultura y sociedad en la Edad Media», 7-34; «El sentido de la filosofía medieval», 35-42; «Minucio Félix y su filosofía de la religión», 43-92; «Lucio Cecilio Firmiano Lactancio: crítica del comunismo platónico», 93-98; «San Agustín, entre maniqueísmo y neoplatonismo», 99-116; «El 'De consolatione philosophiae' y el cristianismo de Boecio», 117-132; «Juan Escoto Erígena y sus obras», 133-152; «Anselmo de Canterbury: la filosofía entre el feudalismo y la ciudad libre», 143-178; «Raíces medievales de la universidad», 179-186; «Escuelas y tendencias en la filosofía del siglo XIII», 187-194; «El problema de la eternidad del mundo en Tomás de Aquino», 195-212; «La analogía del ser como fundamento de la meta-

manifiesto algunas claves del mundo medieval que permitirían pensar el mundo de hoy. Podría decirse que esta es la misma intención de cierto tomismo, sin embargo la visión de Cappelletti no tiene un sentido ideológico o apologético sino que su propósito es destacar ciertos planteamientos e instituciones típicamente medievales sin las cuales no nos sería posible entender el mundo contemporáneo. A modo de ejemplo, consignamos lo que afirmaba respecto de la universidad: «El mundo antiguo no tuvo universidades. Cuando se habla de la 'Universidad' de Alejandría bajo el reinado de los Tolomeo o cuando se dice que Justiniano clausuró la 'Universidad' de Atenas, se incurre por lo general en un voluntario anacronismo. La Universidad es un producto típico del medioevo cristiano». Asimismo Cappelletti destaca:

> A comienzo del siglo XI, las ciudades de Europa constituían solamente pequeños grupos de miserables chozas, que se refugiaban alrededor de iglesias bajas y deformes, cuyos constructores apenas si sabían trazar un arco..., pero trescientos cincuenta años más tarde el aspecto mismo de Europa cambió por completo..., en vastas extensiones el bienestar ocupó el lugar de la miseria anterior; se desarrolló y se extendió la educación...[...] resulta difícil entender cómo las universidades podrían haber llegado a existir en otro medio que no fuera el de estas ciudades. Lo cierto es que las universidades no fueron en su origen sino «gremios» de estudiantes y maestros, y como tales gremios constituyeron uno de los elementos básicos de la trama social de dichas ciudades [...] La universidad no era en su origen una dependencia del Estado (del Rey o del emperador) ni de la iglesia (del obispo o del papa), sino un conjunto de estudiantes (aprendices) y de profesores (maestros) que dentro de la ciudad libre aprendían y enseñaban, dialogaban y discutían, pensaban e investigaban...

En suma, no podría decirse que Cappelletti no fue un medievalista, sino solamente que no lo fue de manera exclusiva[12].

El tema de la universidad medieval, despertó también el interés de un genuino historiador de la filosofía, Rodolfo Mondolfo. La presencia en Latinoamérica del italiano Mondolfo renovó el ámbi-

física tomista», 213-220; «La clasificación de las ciencias en la Edad Media hasta el siglo XIII», 221-248; «El ente y la esencia en Tomás de Aquino», 249-394; «El aristotelismo político de Tomás de Aquino», 395-402; «Juan Duns Escoto: Tratado sobre el primer principio», 403-410; «El alma como lugar de los universales y la naturaleza de la substancia en Guillermo de Ockham», 411-424; «Las 'Cuestiones Parisienses' de Meister Eckhard», 425-440; «Meister Eckhard: el ser es Dios», 441-446; «Guillermo de Ockham: Sobre el ente», 447-450; «Ockham y Eckhard», 451-459.

12. Se editó después de su muerte: Cappelletti (1996).

to de la historia de la filosofía considerando el quehacer del historiador de la filosofía como quehacer filosófico. Si bien sus estudios se centran en la filosofía griega y de allí salta como con una especie de botas de escasas siete leguas hasta el Renacimiento (*Tres filósofos del Renacimiento: Bruno, Galileo, Campanella* [1947]; *Ensayos sobre el Renacimiento italiano* [1950]; *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento* [1954]), dos de sus trabajos se ocupan del Medioevo: *Momentos del pensamiento griego y cristiano*, en el cual presenta un capítulo sobre Tomás de Aquino y dos sobre Agustín[13] y el que se ocupa precisamente del tema de la universidad *Universidad, pasado y presente* (1966), en la cual se detiene en los orígenes de la institución oponiendo particularmente las respectivas fundaciones de las dos primeras, Bolonia y París. Dice Mondolfo:

> A veces la Universidad ha nacido como reunión de discípulos que buscan y eligen a sus maestros, tal como la Universidad de Bolonia, que nace como *Universitas scholarium*; otras veces, en cambio como reunión de maestros a disposición de los discípulos, como la Universidad de París, que nace cual *Universitas magistrorum*. La distinción no carece de importancia y significado porque implica la diferente atribución del gobierno o a la corporación de los estudiantes, que eligen a su rector y a sus maestros, o a la corporación de los maestros, que establecen las obligaciones de los estudiantes y velan por su cumplimiento.

Ese sentido universitario que concibe inseparable la asociación de maestros y estudiantes acaso es parte del legado de quienes fueron no solo profundos estudiosos sino magistrales profesores que pusieron los resultados de sus investigaciones a disposición de la comunidad universitaria. Los tiempos por venir serán de una gran riqueza en las universidades iberoamericanas: algunas desarrollarán nuevas perspectivas sobre la base de una tradición iniciada algunas décadas atrás, otras abrirán caminos aún no transitados.

4. HACIA LA CONSTITUCIÓN DE LA ESPECIALIDAD

En el año 1967, María Mercedes Bergadá de la Universidad de Buenos Aires funda el primer Centro de estudios de Filosofía Medieval

13. Mondolfo (1964): Parte I, cap. II «Veritas filia temporis en Santo Tomás», parte III cap. I «La teoría del sentido interior en San Agustín y sus antecedentes griegos», cap. II «El problema del mal en San Agustín y el agustinismo».

de América Latina y lo asocia a la SIEPM (Société Internationale pour l'étude de la philosophie médiévale). El Centro se constituyó en un ámbito de investigación que logró que la filosofía medieval en Argentina se encaminara en la dirección de los estudios histórico-filológicos en decidida relación con otros centros. De hecho, Bergadá contactó con muchos especialistas europeos que rápidamente expresaron su interés por el Centro de Buenos Aires: Fernand Van Steenberghen, Albert Zimmermann y especialmente Jean Danielou. El Centro se proponía no solo constituir una biblioteca y hemeroteca actualizada sino ser lugar de trabajo de muchos investigadores locales que desde allí pudieran proyectarse internacionalmente. En 1970, la propia Bergadá publica con su sello *Contribución bibliográfica para el estudio de Gregorio de Nyssa* y poco después su traducción del *De hominis opificio* (cf. Bergadá, 1968a; 1970b; 1990). La producción de Bergadá es importante. No solo escribe artículos científicos y traducciones de autores medievales sino que también realiza traducciones de estudios de medievalistas europeos como Jolivet o Maritain para volver accesible a los alumnos las principales discusiones que se llevaban a cabo en el área[14].

En 1975 funda la revista *Patristica et Mediaevalia* cuyo primer número cuenta con artículos científicos de investigadores del Centro. En este primer número se destaca algo sin antecedentes en la región: la edición crítica anotada de un texto breve, a cargo de Omar Argerami, profesor en la Universidad de La Plata: el *De aeternitate mundi* de Iohannis Peckham. También aparece en ese volumen un artículo de Bernardo Carlos Bazán, especialista en el siglo XIII, profesor en Mendoza, y editor en Lovaina de *Quæstiones in tertium De anima – De anima intellectiva – De æternitate mundi* de Siger de Brabante[15]. El volumen incluye además una sección llamada «Fichero de revistas» en cuya presentación resulta claro cuál era la proyección que Bergadá pensaba para el Centro y la revista. Escribe Bergadá: su objetivo principal es «prestar una colaboración a los estudiosos de la filosofía patrística y medieval en nuestro país y en los demás países latinoamericanos, donde casi nunca es cosa fácil tener acceso a una cantidad suficientemente amplia de revistas especializadas...». Y agrega: «... a fin de ofrecer a nuestros lectores un panorama de cuáles son

14. Para una ordenación cronológica de su producción véase la bibliografía.

15. Publications Universitaries et Béatrice-Nauwelaerts, Louvain/Paris, 1972. C. Bazán se convertirá en un destacado referente en los estudios sobre averroísmo. Cf., por ejemplo, «Was There Ever a 'First Averroism'», en *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, ed. J. A. Aertsen, A. Speer, Berlin, 2000 (*Miscelanea Mediaevalia*, 27), 31-53.

hoy los principales temas de controversia en nuestro campo. Esperamos que este trabajo sea de utilidad para nuestros colegas y contribuya a despertar el interés de los jóvenes investigadores». A partir de entonces y hasta hoy, el Centro y la revista son el principal órgano de difusión de estudios de filosofía medieval con proyección internacional en Latinoamérica.

Entre los argentinos, es necesario destacar también la obra de Eduardo Briancesco. Desde sus primeros artículos sobre Alberto Magno y Alejandro de Hales, hasta sus significativos estudios sobre Anselmo de Aosta, su trabajo alcanza proyección fuera de las propias fronteras. Briancesco, ha aplicado el método hermeneútico-estructural a textos de autores medievales. El método, según lo describe el propio Briancesco «se centra en la obra como tal tomándola en su integridad y no solo en la consideración fragmentaria y aislada de alguno de sus textos. Se privilegia así al discurso sobre los términos y/o temas, considerando la trama de cada obra como el dato objetivo, insustituible en el que el autor inscribe, en un momento determinado, su manera de pensar tal problema (Brianesco, 1989, 8). Merece ponerse en un primer lugar su libro publicado en París por Desclée de Brouwer y prologado por Paul Vignaux *Un triptyque sur la liberté: la doctrine morale de Saint Anselme: De Veritate – De Libertate Arbitrii – De Casu Diaboli* (1982), cuyo contenido se conoce en español a través de diversos artículos (cf. p. ej. Brianesco, 1978). Con esta obra, Briancesco pone a punto el tema de la finalidad moral en el Medioevo a partir de una lectura de estas tres obras de Anselmo abordadas desde un método original que consiste en el análisis de la estructura del texto y sus distintos niveles de comprensión: método hermenéutico-estructural. Continúan hasta hoy el camino abierto por él, algunos de sus discípulos como Enrique Corti, que ha llevado a cabo estudios sobre lógica medieval y sobre el mismo Anselmo[16], y Raquel Fischer y Ricardo Díez a quienes se debe la organización anual de las Jornadas de Pensamiento Medieval en la Academia de Ciencias de Buenos Aires que cumplen su VI edición.

Desde el punto de vista de la innovación del enfoque metodológico, un caso singular y paradigmático en Iberoamérica, está representado por los trabajos de Mauricio Beuchot. El reconocido filósofo mexicano fundador de la llamada «hermenéutica analógica» y director de la reconocida revista *Analogía Filosófica* ha presentado importantes estudios semióticos relativos a autores medievales. A ellos se refiere especialmente en su primer libro *El problema de los*

16. Baste mencionar Corti (1989).

universales (1981), que abre para la región un elenco de temas que a partir de este momento serán muy frecuentados. Cabe señalar que la obra de Beuchot es muy anterior al célebre trabajo monográfico presentado por Alain de Libera sobre este tema (1996) y a la polémica que el propio de Libera mantuvo con Panaccio en la década del noventa acerca del abordaje «analítico» o lógico-semántico de textos medievales[17].

La problemática que aborda Beuchot contaba con algunos antecedentes en Iberoamérica pues el peruano Antonio Peña Cabrera de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos había publicado en 1976 un artículo titulado «Los universales y el problema del concepto en el medioevo». También en Perú se destacan en otra línea los trabajos de R. P. Gerardo Alarco Larrabure de la Pontificia Universidad Católica sobre Agustín de Hipona. Sus investigaciones se encuentran en cierto modo condensadas en un libro: *Agustín de Hipona: ensayos sobre su itinerario espiritual* (1996).

Un caso especial es el del cubano Jorge de Gracia quien completó su formación académica en Estados Unidos y Canadá, sin embargo su obra se divide casi en partes iguales en la escrita en inglés y la escrita en español. La contribución de sus estudios en lengua castellana editados en España, México y Argentina es significativa y si bien muchos están dedicados a la propia identidad cultural hispana en América, muchos otros se ocupan de la filosofía medieval. Su libro *Introducción al problema de la individuación en la alta edad media*[18] es una referencia ineludible para el tratamiento de este tema en forma a la vez histórica y sistemática.

La década de los años ochenta será ciertamente fecunda en Iberoamérica y merece destacarse el papel que comienzan a desempeñar los investigadores brasileros. En 1981 José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza fue llamado a organizar la X Semana de la Filosofía que sería dedicada por completo a la Filosofía Medieval. Según cuenta Luis A. de Boni (2006b) en su reseña, el intento era difícil: no había suficientes investigadores en Brasil para completar un programa. De ese encuentro resultó un volumen[19] y la propuesta de conformar la Comisión brasilera de Filosofía Medieval, que tuvo como

17. La obra de Panaccio que desató la polémica: *Les mots, les concepts et les choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*, Montréal/Paris, 1991. Para una excelente reconstrucción de esta, cf. Castello Dubrá (2010).

18. Trad. de B. Valdivia, rev. de M. Beuchot, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1987.

19. *Pensamento Medieval – X Semana de Filosofía Medieval da UnB*, Sâo Paulo, 1983.

primer coordinador al mismo J. A. Camargo Rodrigues de Souza, y cuenta entre sus filas con destacados investigadores como Carlos Arthur R. do Nascimento y Joâo Lupi. Siguieron hasta hoy una docena de congresos que reúnen a los más destacados investigadores de Iberoamérica y también europeos. Desde 1998 estos encuentros pasaron a denominarse *Congresso Latino-Americano de Filosofia Medieval*, trascendiendo las propias fronteras de Brasil: en 1999 fue organizado en Buenos Aires, en 2005 en Santiago de Chile. Cabe subrayar que, como en Argentina, Brasil cuenta con una línea de investigación destacada en autores de la escolástica como Tomás de Aquino y Duns Scoto —se destacan los trabajos de Roberto Hofmeister Pich— como así también en teoría política medieval. Sus doctorandos realizan estadías de investigación fuera de Brasil y han alcanzado muy rápidamente la excelencia que exige el trabajo histórico y filológico-textual.

Un párrafo especial merecen los aportes de Luis Alberto de Boni, graduado en Filosofía y Teología, que se doctoró en esta última disciplina en la Universität Münster (Westfälische-Wilhelms) en 1974. Entre 1978 y 1992 fue profesor, jefe de departamento y director de unidad de Universidad Federal de Rio Grande do Sul y entre 1992 y 2008 profesor titular de Filosofía Medieval de la Pontificia Universidad Católica de Rio Grande do Sul, donde coordinó el posgrado y organizó el doctorado. Actualmente es profesor-investigador del Gabinete de Filosofía Medieval de la Universidad de Porto (Portugal). Su tarea en estas universidades involucró asimismo la formación de numerosos discípulos, que hoy son reconocidos profesores e investigadores en distintas universidades brasileras. El elenco de temas medievales abordado por De Boni es muy amplio y en todos ellos ha hecho aportes significativos: el neoplatonismo de Agustín, el aristotelismo de los siglos XII y XIII, Tomás de Aquino, el debate filosofía-teología de 1277, el pensamiento franciscano y la filosofía política medieval. Sus principales producciones se dan a partir de la década de los ochenta y hasta la actualidad, registrando más de 250 entre artículos, libros propios y como coordinador y capítulos de libros[20].

En esta línea de investigadores se inscribe asimismo Celina Lértora Mendoza, de Argentina, quien se ha dedicado sobre todo a la filosofía de la ciencia medieval, al pensamiento de Tomás de Aquino y Roberto Grosseteste. A un artículo fundacional de sus intereses y rigor en el trabajo de investigación: «Los comentarios de Santo Tomás y de Roberto Grosseteste a la 'Física' de Aristóteles» de

20. Para la vastísima obra de De Boni véase la bibliografía.

1970[21], siguieron numerosos trabajos acerca del propio Grosseteste y sobre epistemología medieval[22]. Lértora Mendoza ha trabajado desde Argentina muy ligada a otros investigadores latinoamericanos, y ha organizado en dos oportunidades (1998 y 2008) el mencionado Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval[23]. Ha fundado el Centro de Traducciones Filosóficas «Alfonso el Sabio» que difunde traducciones breves y reseñas a través de la revista *Versiones*, que cuenta con la colaboración de la traductora de numerosos textos medievales, Ana Mallea.

También entre los argentinos, merecen mencionarse como pioneros en el estudio de Guillermo de Ockham los trabajos de Juan Enrique Bolzán junto con Olga Larre publicados en la revista *Sapientia*, y diversas contribuciones de Larre publicadas en Argentina, México y España[24]. Síntesis de gran parte de sus aportaciones se encuentran en el libro *La filosofía natural de Ockham como fenomenología del individuo* (2000).

También a partir de la década de los ochenta se destacan las aportaciones de investigadores de Perú, de Chile y de Colombia. En Perú es necesario subrayar el trabajo de Luis Bacigalupo Cavero-Egúsquiza, profesor de la Pontificia Universidad Católica del Perú, doctorado en la Freie Universität de Berlín (FU). Destacan sus escritos sobre la filosofía práctica medieval[25]. Su libro *Intención y Conciencia en la Ética de Abelardo* (1992) es una referencia ineludible para valorar el cambio de perspectiva que produjo lo que se denomina la «ética de la intención» de Abelardo, de la cual también investigó sobre sus implicaciones políticas (cf. Bacigalupo Cavero-Egúsquiza, 2000a). Su actividad como medievalista lo condujo a ocuparse de autores tan disímiles y que están en uno y otro extremo del periodo como Agustín (1996; 1999) y Guillermo de Ockham (2000b). Merecen mencionarse asimismo sus investigaciones sobre las enseñanzas de los jesuitas en Iberoamérica a partir del siglo XVI; si bien podemos afirmar que historiográficamente nos encontramos fuera de los límites de la Edad Media, es indudable que se plantean allí muchos temas del acervo medieval[26].

En este mismo sentido, puede considerarse como una contribución a los estudios medievales, las investigaciones de Giannina Bur-

21. *Sapientia*, XXV/97, 179-208; 98, 257-288.
22. Cf. en esta misma colección, Lértora Mendoza (2002).
23. Lértora Mendoza (ed.) (2000; 2008).
24. Véase la bibliografía para algunos de estos estudios.
25. Mencionamos solo Bacigalupo Cavero-Egúsquiza (1989; 1990).
26. Los resultados de estas investigaciones se concentran en un libro de reciente aparición Marzal y Bacigalupo (eds.) (2007).

lando, profesora de la Pontificia Universidad Católica de Chile, doctorada en la Ohio State University. Burlando dedica una gran parte de su trabajo intelectual a autores y temas medievales[27] y también a la llamada «segunda escolástica», sobre todo a la obra de Francisco Suárez[28]. Sus textos exponen con rigor y precisión el vocabulario técnico que la escolástica legó a la filosofía posterior y ponen de manifiesto hasta qué punto ese vocabulario resulta imprescindible para entender algunos de los pensadores de la Modernidad[29]. Asimismo se destacan sus trabajos que ponen en relación la filosofía medieval con algunos autores contemporáneos en líneas tan diversas como las de la filosofía analítica y el pensamiento de Heidegger[30].

También en Chile ha de señalarse el trabajo de un joven investigador, doctorado en la Universidad de Navarra, Santiago Orrego, quien se dedica a la transición entre Medioevo y Renacimiento, y aborda desde la perspectiva de un medievalista a autores españoles del siglo XVI como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y Pedro de Ledesma, de decisiva influencia en Iberoamérica[31].

En Colombia, Alfonso Flórez tras una estancia en la Hochschule für Philosophie, Múnich (1993-1995), obtuvo el título de Doctor en Filosofía (1999) en la Universidad Javeriana, con un trabajo titulado *La filosofía del lenguaje de Ockham. Exposición crítica e interpretación cognitiva*. Después de haber trabajado en bioética y en Wittgenstein, ha centrado sus indagaciones en el pensamiento de san Agustín, Platón y Heidegger, en una perspectiva fenomenológica, dialógica y metafísica[32]. También en Colombia, pero en la Universidad de los Andes, se destacan los trabajos de Felipe Castañeda sobre Anselmo de Canterbury y también sobre Francisco de Vitoria[33].

En el otro extremo que historiográficamente escapa a la filosofía medieval pero que, sin embargo, es insoslayable para el desarrollo de la disciplina, se encuentran los estudiosos sobre los primeros siglos de la era cristiana. En este sentido quisiera mencionar la línea de trabajo abierta por los argentinos Francisco García Bazán acerca de los estudios gnósticos, los evangelios apócrifos, el hermetismo y por José Pa-

27. Burlando (2000; 2002a; coed., 2002; ed., 2009).
28. Burlando (1995; 1997a; ed. 1999; 1997b; 1999a; 2004; 2005; 2006).
29. Burlando (1999b; 2009).
30. Burlando (2002b; 2007).
31. Su trabajo de investigación se ha centrado en la metafísica, antropología y ética de la Edad Media y del Renacimiento español, fruto del cual son los siguientes Orrego (1998; 2004; 2001; 2003).
32. Cf. Flóres (1983; 1994; 2002; 2004).
33. Cf. Castañeda (1999a; 1999b; ed. 2003; ed. 2005; ed. 2007a; ed. 2007b).

blo Martín y su rigurosa investigación y edición de las obras de Filón de Alejandría. En este mismo periodo, las relaciones entre autores de la Patrística y los paganos tardo-antiguos merecen especial atención distintas líneas de trabajo: la de Graciela Rittaco, José María Nieva y Pablo Caballero, respecto de Dionisio Areopagita, Proclo y el pensamiento bizantino; la de Patricia Ciner respecto de Orígenes y Plotino; la de Juan Carlos Alby sobre el pensamiento de Ireneo, y la del chileno Óscar Velázquez Gallardo y sus estudios sobre el platonismo y el cristianismo en los primeros siglos. *Diadokhe. Revista de estudios de filosofía platónica y cristiana*, que dirige, constituye una imprescindible contribución a la reconstrucción de los orígenes del pensamiento medieval. Los escritos del propio Velázquez sobre Agustín de Hipona ponen de manifiesto la continuidad entre los desarrollos del platonismo tardo-antiguo y las formulaciones inaugurales de la cristiandad[34].

Con todo, en la línea de lo estrictamente medieval, en las últimas décadas el Centro de estudios de Filosofía Medieval, reconvertido en Sección de estudios de Filosofía Medieval del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, es el lugar que reúne a los principales exponentes del área. Sus investigadores priorizan el análisis histórico, filológico-textual y filosófico. Entre ellos se destacan en las últimas décadas del siglo XX Francisco Bertelloni y Silvia Magnavacca; ambos además han formado un buen número de discípulos muchos de los cuales son ahora investigadores formados.

Francisco Bertelloni, actual profesor titular de Historia de la Filosofía Medieval de la Universidad de Buenos Aires, es además director desde hace más de dos décadas de la Sección y de la revista *Patristica et Mediaevalia*. Bertelloni comenzó su carrera académica orientando su interés hacia la ontología medieval, en particular hacia las controversias entre la filosofía heideggeriana y la ontología de Tomás de Aquino. Ese interés lo movió a realizar una estadía de estudios en Italia y, después, una más prolongada (1976-1979) en Alemania (Friburgo), durante la cual estudió la filosofía de Heidegger y siguió de cerca esas controversias. Por ello dedicó sus primeras publicaciones a la filosofía de Heidegger y el tomismo[35].

En Friburgo tomó contacto con profesores de filosofía medieval —en especial con el estudioso del aristotelismo medieval Charles Lohr—, en cuyos cursos accedió a una perspectiva histórico-genética de las ideas filosóficas medievales, novedosa respecto de los estudios

34. Puede consultarse sus artículos completos sobre *Confesiones* y *Ciudad de Dios*, pero también disertaciones sobre metafísica tomista en www.diadokhe.cl.
35. Bertelloni (1979; 1980a; 1980b; 1983a; 1983b).

que había realizado sobre el tema en Buenos Aires. Ese nuevo enfoque procuraba reconstruir la evolución del pensamiento filosófico medieval tomando en consideración, además de sus vertientes doctrinales, las circunstancias históricas y culturales del periodo. A partir de ese momento sus intereses se trasladaron hacia una metodología histórico-filosófica con fuerte peso puesto sobre la formación genética de las ideas filosóficas, que es la orientación que cultiva hasta hoy.

Desde esa perspectiva comenzó realizando estudios sobre el problema de los universales, cuya evolución reconstruyó desde la Antigüedad (Aristóteles), el platonismo medio (Porfirio), y la tardo Antigüedad (Boecio), mostrando la relevancia de esas posiciones clásicas en la redefinición medieval del problema, especialmente en la *Logica ingredientibus* de Pedro Abelardo considerado como precursor de las posiciones nominalistas que eclosionaron en la escolástica tardía[36].

Al mismo tiempo Bertelloni comenzaba a interesarse en problemas de filosofía política medieval, que es el campo en el cual sus trabajos han logrado posicionarse como bibliografía citada y consultada a nivel internacional. Ese interés en la filosofía política puede dividirse en varios subproblemas. En primer lugar un grupo de artículos dedicados a la *donatio Constantini*[37], Dante[38], Marsilio de Padua[39] y Guillermo de Ockham[40] en los que se percibe una orientación hacia el estudio de las argumentaciones que en los tratados eclesiológico-políticos medievales justifican la independencia del poder temporal respecto del espiritual. En este caso Bertelloni intentó mostrar que el proceso de separación del orden temporal respecto del espiritual implicó una paulatina secularización del orden político y, al mismo tiempo, facilitó el surgimiento de lo que más tarde sería el Estado moderno. Luego un largo periodo dedicado a estudiar la preparación de la recepción de la *Política* de Aristóteles en el mundo intelectual de la Edad Media latina en el siglo XIII; de este periodo surgieron una gran cantidad de trabajos en los cuales puso de manifiesto las dificultades que, hasta el siglo XIII, la *política* encontró para adquirir status científico[41] y, consecuentemente, para ocupar un lugar dentro del esquema tripartito de la llamada *philosophia practica*. Bertelloni logró reconstruir los principales momentos de la historia intelectual tardo-antigua y medieval —desde los comentadores neoplatónicos

36. Bertelloni (1997a; 1986a; 1987; 1988; 1995a).
37. Bertelloni (1982; 1983-1984; 1985a).
38. Bertelloni (1981).
39. Bertelloni (1985b; 1986a).
40. Bertelloni (1986b).
41. Bertelloni (1993; 1994; 1995b; 1995c; 1996a; 1996b).

de Aristóteles hasta Alberto Magno— en los que el vocablo «política» fue asumiendo significados diferentes entre sí hasta adquirir, en la segunda mitad del siglo XIII, un contenido conceptual muy definido que logró imponerse en el discurso de la teoría política reemplazando definitivamente un contenido predominantemente jurídico de la política[42]. En un tercer momento Bertelloni desplazó su interés hacia la reconstrucción de las bases filosóficas de la teoría política medieval. De ello surgieron trabajos que mostraron el modo como algunas categorías y conceptos filosóficos provenientes del mundo clásico o forjados por la misma escolástica fueron utilizados por la teoría política medieval a efectos de fundamentar el «orden político». En este caso son predominantes los trabajos que destacan el uso teórico-político de modelos causales a veces de tradición aristotélica, a veces de origen neoplatónico[43]. Por último debe destacarse la temática más reciente a la que se ha dedicado Bertelloni: las oscilaciones de la teoría política medieval entre tradición comunitarista e individualismo moderno. En este caso ha mostrado que a partir de Tomás de Aquino la teoría política explicó el surgimiento del Estado u orden político utilizando dos modelos: por una parte utilizó el modelo aristotélico clásico y por otra un modelo proto-moderno o proto-burgués[44].

Por su parte, Silvia Magnavacca se incorporó al claustro de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires, como profesora regular de esta disciplina, en 1989. Desde entonces, ha dictado ininterrumpidamente Historia de la Filosofía Medieval, colaborando con Bertelloni durante los primeros años, y a cargo de una de las dos cátedras después. Organiza sus cursos dividiendo el largo periodo medieval en diversos mundos, y eligiendo un autor como epicentro para cada uno de ellos, después de subrayar el contexto histórico, político y cultural. Por otra parte, confiere particular importancia a la lectura de los textos seleccionados de cada autor y a la especificidad de su vocabulario filosófico con un enfoque laico que se caracteriza por eludir toda variante dogmática y de anacronismo. Fruto de su tarea docente —además de la formación de discípulos, algunos de los cuales ya han iniciado sus respectivas carreras— es la publicación, de largo aliento, del *Léxico técnico de Filosofía Medieval* (2005), que ha tenido gran acogida en el mundo de habla hispana, del que deberá prepararse una segunda edición. Si bien como dice Magnavacca en la Presentación se trata de «una herramienta inicial» para quienes comienzan con

42. Bertelloni (1998).
43. Bertelloni (1997b; 2004; 2005a; 2005b).
44. Bertelloni (2010; 2009; 2007).

los estudios medievales y para estudiosos, no especialistas, el *Léxico*, que tiene aproximadamente 1.300 entradas, se ha convertido en una herramienta de consulta permanente entre investigadores de lengua hispana. El volumen se completa con un apéndice de *Sentencias* escolásticas cuyo recorrido permite formular un cuadro acabado de la metafísica, la gnoseología y la ética de este periodo.

En su labor de investigación, en cambio, se ha ocupado principalmente de los extremos de la Edad Media, concentrando la atención, de un lado, en la obra de Agustín de Hipona; de otro, en la influencia del agustinismo en los humanistas del siglo XV[45]. Además de los numerosos artículos que les ha dedicado, son significativos en tal sentido su traducción con notas y estudio preliminar de *Las Confesiones* (2005) que también ha alcanzado gran repercusión, y el ensayo *Pico della Mirandola. Discurso sobre la dignidad del hombre. Una nueva concepción de la Filosofía* (2008b). Colabora en el Virtual Lab del *Pico's Project*, de la *Brown University*, para el que ha traducido con notas el primer tercio de las 900 tesis.

En los últimos años, especialmente, sus intereses se han volcado hacia las nuevas perspectivas hermenéuticas —críticas e interdisciplinarias— sobre la historia de la filosofía medieval y su vinculación con nuestro tiempo. Ha iniciado este camino retomando una mirada prácticamente contemporánea sobre ese periodo, la de Jorge Luis Borges, publicando recientemente *Filósofos medievales en la obra de Borges* (2009), que está siendo traducida al inglés y al italiano. La preocupación por el conocimiento de dichas perspectivas la ha llevado a relacionarse académicamente con diversos centros de la especialidad, habiendo sido en reiteradas oportunidades visiting professor en Universidades tanto latinoamericanas como europeas[46].

Pertenecen a la misma Sección de estudios medievales, además de quien escribe este capítulo dedicada a la recepción del neoplatonismo en la Edad Media, especialmente en el pensamiento de Nicolás de Cusa, Antonio Tursi, notable latinista, quien ha contribuido a

45. Destacan Magnavacca (2003; 2004a; 2004b; 2008a; 2010).

46. Entre las primeras, se cuentan la Pont. Universidade de Rio Grande do Sul, la Pont. Univ. Católica de Chile, la Unisinos, la Universidad de Pelotas, la Universidad Nacional Autónoma de México. Entre las segundas, la del Sacro Cuore de Milán, la Università di Pavia, la Fondazione Franceschini, el Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento de Florencia, la Universitat de Barcelona, el Institut de Estudis Catalans, la Universitat R. Llull de Barcelona, la Università degli Studi di Torino, la Università del Salento. Desde Buenos Aires, colabora especialmente con la Università degli Studi di Milano, donde forma parte del Comité de la *Rivista di Storia della Filosofia* y de *Doctor Virtualis*.

la traducción de textos y ha trabajado asimismo en temas de filosofía política medieval y del Renacimiento, Julio Castello Dubrá quien se destaca por sus trabajos sobre Tomás de Aquino y está abriendo para la región, junto al brasilero Alfredo Storck, una línea de trabajo acerca de la recepción de Aristóteles y el Avicena latinos, Valeria Buffon quien se ha doctorado con Claude Lafleur en la Universidad de Laval y trabaja actualmente sobre la edición de un manuscrito del pseudo-Peckham, *Commentarium in Ethicam Nouam et Veterem*, y Carolina Fernández quien se dedica al pensamiento de Guillermo de Ockham y a la antinomia realistas-nominalistas en el debate acerca de la causalidad en el siglo XIV en autores como Giles de Rome, Walter Burley y Ps. Ricardo de Campsal. Hay además más de una decena de tesis doctorales recientemente defendidas o en curso sobre distintos aspectos del pensamiento medieval lo cual augura una fecunda continuidad en el trabajo iniciado por María Mercedes Bergadá en la segunda década del siglo pasado.

La especialización en un autor en particular tiene en Latinoamérica investigadores e instituciones que han ganado un lugar preponderante en el mundo. Mencionaremos en primer lugar al eminente especialista argentino en el pensamiento de Escoto Eriúgena Gustavo Piemonte, cuyos textos son citados por los más importantes investigadores en este autor como Édouard Jeauneau, encargado de la edición crítica del *Periphyseon* y Werner Beierwaltes, uno de los mayores estudiosos de la tradición neoplatónica antigua y medieval. Entre los estudios de Piemonte se destacan los que establecen la dependencia de algunos aspectos de la obra del irlandés de los textos del tardo-antiguo Mario Victorino[47], y el hallazgo del manuscrito de una obra desconocida atribuida a Eriúgena, un tratado acerca del evangelio de Mateo[48]. Sin embargo todos sus artículos merecen ser registrados porque representan contribuciones originales de gran rigor científico[49]. Recientemente Piemonte ha fundado el Centro de Estudios Hiberno-Latinos y Carolingios (CEHLC) para promover estos estudios en nuestra región.

Otros latinoamericanos se han ocupado del pensamiento de Escoto Eriúgena como Oscar Federico Bauchwitz de la Universidad Federal de Rio Grande do Norte, Brasil[50], quien ha sido, por su parte, el promotor y presidente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios

47. Piemonte (1986; 1986-1987).
48. Piemonte (1996; 2002).
49. Piemonte (1987b; 1989; 1990a; 1992; 1990b; 1966; 1985; 1983; 1968; 1992).
50. Cabe destacar Bauchwitz (2003).

de Neoplatonismo (SIAEN), afiliada à ISNS – *International Society of Neoplatonic Studies*, desde la cual fomenta el estudio de esta tradición en sus orígenes tardo-antiguos, sus formulaciones medievales y sus proyecciones en el pensamiento contemporáneo.

Uno de los representantes más cabales de la tradición neoplatónica en su formulación medieval y como apertura a un nuevo tiempo es Nicolás de Cusa, quien cuenta asimismo con una sociedad que promueve su estudio, se trata del Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires, reconocido por el Cusanus-Institut de Trier con quien ha llevado a cabo dos congresos internacionales en Buenos Aires y algunas publicaciones. Sus fundadores y directores, Jorge M. Machetta y C. D'Amico, son asimismo los encargados de llevar adelante la edición bilingüe, anotada, de todas las obras cusanas, se han publicado ya seis volúmenes[51]. Cabe destacar que uno de los trabajos conjuntos entre Trier y Buenos Aires fue la edición del texto crítico de uno de los textos cusanos, *De ly non aliud*, a partir del cotejo con un nuevo manuscrito. Este trabajo fue co-dirigido por Klaus Reinhardt y Jorge M. Machetta, y editado respectivamente con la traducción castellana en Buenos Aires[52] y con la versión alemana en Münster[53]. Machetta, profesor titular de Filosofía Medieval en la Universidad del Salvador, es, además, el único miembro latinoamericano del Consejo Científico (Wissenschaftlicher Beirat) de la Cusanus-Gesellschaft.

Una serie de trabajos de investigadores latinoamericanos editados en Pamplona merecen ser destacados. Una investigación sobre un pensador contemporáneo del Cusano, el cardenal Bessarion, de

51. Las obras cusanas editadas son: *Un ignorante discurre acerca de la sabiduría. Idiota de sapientia*, trad. y notas de J. M. Machetta y C. D'Amico, Eudeba, Buenos Aires, 1999; *Acerca de la docta ignorancia*, Libro I: *Lo máximo absoluto* (ed. bilingüe), introd., trad. y notas de J. M. Machetta y C. D'Amico, Biblos, Buenos Aires, 2003; *Acerca de la docta ignorancia*, Libro II: *Lo máximo contracto o universo* (ed. bilingüe), introd., trad. y notas de J. M. Machetta, C. D'Amico y S. Manzo, Biblos, Buenos Aires, 2004, [2]2009; *Acerca de la docta ignorancia*, Libro III: *Lo máximo absoluto y a la vez contracto* (ed. bilingüe), introd. de K. Reinhardt, trad. y notas de J. M. Machetta y E. Ludueña, Biblos, Buenos Aires, 2009. *Un ignorante discurre acerca de la mente* (ed. bilingüe), introd de J. M. Machetta y C. D'Amico, trad. de J. M. Machetta, Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires, Buenos Aires, 2005.

52. Nicolás de Cusa, *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo lo define*, nuevo texto crítico original, introd. de J. M. Machetta y K. Reinhardt, trad. de J. M. Machetta, preparación del texto crítico y notas complementarias de C. D'Amico, M. D'Ascenzo, A. Eisenkopf, J. González Ríos, J. M. Machetta, K. Reinhardt, C. Rusconi y H. Schwaetzer, Buenos Aires, 2008.

53. Nikolaus von Kues, *De non aliud. Nichts anderes*, ed. de K. Reinhardt, J. Machetta y H. Schwaetzer en relación con C. D'Amico, M. D'Ascenzo, A. Eisenkopf, J. González Ríos, C. Rusconi y K. Zeyer, Aschendorf, Münster, 2011.

Héctor Delbosco (2008) y dos estudios que representan un renovado interés por la obra de Tomás de Aquino: un profundo trabajo sobre la relación poco transitada entre Tomás de Aquino y el estoicismo de Laura Corso de Estrada (2008), y una presentación exhaustiva de la gnoseología tomista de Patricia Moya Cañas de la Universidad de Los Andes, Chile (1994). También en torno de la epistemología y teoría del conocimiento medievales, con especial interés en Tomás de Aquino, se destacan los estudios de Sandro D'Onofrio Castrillón, de la Pontificia Universidad Católica del Perú, editados en gran parte en Estados Unidos.

Quisiera destacar, por último, el surgimiento de nuevos centros de investigación sobre filosofía medieval, dirigidos por eminentes investigadores. El CEFIM —Centro de Estudios Filosóficos Medievales— de la Universidad Nacional de Cuyo, está afiliado a la FIDEM (Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales), con sede en Porto (Portugal), representa una continuidad institucional del trabajo iniciado en esa universidad por Héctor Padrón. El CEFIM publica desde 2008 la revista *Scripta Mediaevalia*. Su director, Rubén Peretó Rivas, quien cuenta con trabajos significativos sobre el Renacimiento Carolingio y sobre autores del siglo XII, promueve permanentes actividades de formación y difusión académica. El mismo objetivo presenta el Centro de Estudio e Investigación en Filosofía Patrística y Medieval con sede en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario, dirigido por Silvana Filippi, quien organiza bianualmente las Jornadas de Filosofía Patrística y Medieval. La propia Filippi ha orientado su trabajo no solo a los autores escolásticos en sí mismos sino también a la presencia y metamorfosis del pensamiento medieval en la obra de Martín Heidegger. Por último, cabe mencionar que Tucumán es sede desde hace algunos años las Jornadas de Estudio sobre el Pensamiento Patrístico y Medieval, propiciadas por la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, que reúne a investigadores de la orden de los predicadores como Rafael Cúnsulo o Juan José Herrera y de la Universidad Nacional de Tucumán como Ruth Ramasco de Monzón, quien trabaja sobre el pensamiento de Agustín, Eckhart y de Marguerita Porrette.

5. CONCLUSIÓN

Al concluir esta presentación es necesario poner de manifiesto que el panorama ofrecido es inevitablemente incompleto. Esta es la oportunidad de pedir disculpas a las universidades, centros de estudio e

investigadores a los que se haya omitido inmerecidamente. Resultó también inevitable la acumulación de datos, con todo espero que esto no haya ocultado las orientaciones generales que es posible trazar desde el comienzo del siglo XX hasta los albores del XXI.

Como vimos, la identificación del tomismo con la filosofía católica inaugurada por la encíclica *Aeterni Patris* en 1879 selló para la primera mitad del siglo XX un desarrollo inusitado del tomismo en Europa que tuvo fuertes ecos en Iberoamérica. A diferencia de las historias de la filosofía antigua o moderna, la medieval, tuvo que ir conquistando un lugar como un área independiente del pensamiento cristiano en general y católico en particular. Sin perjuicio de que los primeros investigadores del área hayan sido católicos militantes, la exigencia metodológica fue ganando espacio sobre el interés de ofrecer el pensamiento de los autores medievales como propuesta filosófica vigente. En instituciones públicas, pero también en el marco de instituciones confesionales, la investigación fue adquiriendo rigor científico al punto que hoy resulta imposible concebir el ejercicio de la disciplina sin determinadas exigencias. La adecuada atención a las fuentes originales en sus manuscritos, la valoración de las ediciones críticas, el estudio de los aspectos filológicos, histórico-genéticos y conceptuales, la identificación de los distintos periodos de recepción de textos de la antigüedad clásica y tardía, y la de la traslación de los estudios desde el Oriente cristiano al Islam hasta llegar siempre enriquecidos al Occidente cristiano, constituyen las bases sin las cuales no pueden abordarse los diversos autores y problemas filosóficos del periodo medieval.

Ciertamente, a medida que tales exigencias fueron tomando el primer plano, la vinculación con bibliotecas e instituciones europeas que conservan los códices y el material bibliográfico clásico y actualizado fue volviéndose imprescindible para los investigadores del área. En este nuevo siglo, las distancias se han acortado debido a la digitalización de parte del material, todavía sin embargo el porcentaje es suficientemente bajo para que estemos lejos de la paridad en las condiciones de trabajo. Las estadías de investigación fuera de nuestros lugares de trabajo siguen siendo necesarias con el propósito de alcanzar excelencia en los resultados.

Una última reflexión. Cuando Kurt Flasch, en el texto que he citado en la Introducción (cf. Flasch, 1990), inquiere por las múltiples causas que nos llevan a investigar la filosofía medieval, no descarta entre ellas un cierto «regionalismo» que, en su propio caso, en cuanto investigador alemán, lo habría llevado a ocuparse en las últimas décadas de la edición del *Corpus Philosophorum Teutonicorum* que incluye textos de autores germanos de los siglos XIII y XIV. Sin embargo,

se interpela inmediatamente preguntando por qué un medievalista de Bolonia no se ocupa necesariamente de estudiar la filosofía política de los juristas medievales de esa universidad o un oriundo de Colonia de la filosofía de Alberto Magno. Flasch concluye, pues, que no es posible indicar en esto una normativa, las razones tienen en todo caso elementos que son imponderables.

¿Qué sugerir, en este sentido, para el caso de Iberoamérica? El pensamiento medieval despierta actualmente entre los jóvenes investigadores de nuestras universidades acaso más interés que entre los europeos. Esto resulta a primera vista inexplicable. Sin embargo, no es difícil reconocer que nuestra región encuentra en ese pasado medieval las raíces europeas de su propia historia, sin la reconstrucción de la cual no serían comprensibles por completo muchos aspectos de la conquista cultural del continente. Nuestras calles, nuestras plazas, iglesias y monumentos no se remontan a los siglos medievales, sin embargo, no podrían ser plenamente comprendidos sin ellos, del mismo modo que tampoco podría comprenderse la compleja trama de pensamiento que fue configurándose en tierra americana. Más allá de la discusión sobre la colonización, la transculturación o el mestizaje entre culturas, el reconocimiento de una herencia —y sin duda, el pensamiento medieval lo es— implica al mismo tiempo una posición activa de reapropiación para que tal herencia sea verdaderamente nuestra. Acaso sea este el intento de los que aportamos al estudio de la filosofía medieval desde Iberoamérica.

BIBLIOGRAFÍA

Anquín, N. de (1943), «Teoría y doctrina en la Edad Media»: *Ortodoxia*, 4, 392-406.

Anquín, N. de (1953), «Génesis interna de las tres escolásticas»: *Arqué* I, 2/3, 157-203.

Anquín, N. de (1956), «Sobre la lógica de los estoicos»: *Sapientia*, XI/39-40, 166-172.

Anquín, N. de (1962), *Ente y Ser*, Gredos, Madrid.

Bacigalupo Cavero-Egúsquiza, L. (1989), «El Trilema de Münchhausen y la Ética filosófica»: *BIRA*, 17, 317-323.

Bacigalupo Cavero-Egúsquiza, L. (1990), «Introducción a la Ética de Pedro Abelardo»: *Areté* II/1, 3-30.

Bacigalupo Cavero-Egúsquiza, L. (1996), «El 'Proto-cogito' en San Agustín»: *Areté*, VIII/2, 357-373.

Bacigalupo Cavero-Egúsquiza, L. (1999), «La confrontación de San Agustín con el escepticismo y sus probables vínculos con la moral provisional de Descartes»: *Pensamiento*, 55/211 (enero-abril), 127-144.

Bacigalupo Cavero-Egúsquiza, L. (2000a), «Algunas implicaciones políticas de la

Ética de Abelardo», en L. A. de Boni (coord.), *A Ciência e a Organização dos Saberes na Idade Média*, EDIPUCRS, Porto Alegre, 117-134.
Bacigalupo Cavero-Egúsquiza, L. (2000b), «Sobre los modos del derecho natural en Ockham», en C. Lértora (ed.), *Hombre y Naturaleza en el pensamiento medieval*, Congreso Internacional de Filosofía Medieval, Séptimo Latinoamericano, Nuevo Mundo, Buenos Aires, 225-237.
Bauchwitz, O. F. (2003), *O camino do silencio: A filosofía de Escoto Eriugena*, Relume Dumará, Rio de Janeiro.
Bazán, B. C. (2000), «Was There Ever a 'First Averroism'», en J. A. Aertsen (ed.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, A. Speer, Berlin, 31-53.
Bergadá, M. M. (1943), *Guillermo Doyle: asceta y místico en las trincheras*, Editora Cultural, Buenos Aires.
Bergadá, M. M. (1945), Traducción de Washington Irving, *La vida de Mahoma*, Espasa-Calpe, Buenos Aires; Madrid, [3]1953; Madrid, [4]1964, y posteriores.
Bergadá, M. M. (1947), «Un comentario de Pedro Hispano al 'Tratado del alma' de Aristóteles»: *Ciencia y Fe*.
Bergadá, M. M. (1950), «El aporte de Francisco Suárez a la filosofía moderna», en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía* (Mendoza 1949), Universidad Nacional de Córdoba, Buenos Aires, t. III, 1921-1926.
Bergadá, M. M. (1951), Traducción de Santo Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles*, 4 vols., introd., rev. y notas de I. Quiles, Club de Lectores, Buenos Aires.
Bergadá, M. M. (1952a), Traducción de Regis Jolivet, *El existencialismo de Kierkegaard*, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires.
Bergadá, M. M. (1952b), Traducción de Roger Verneaux, *Lecciones sobre existencialismo*, Club de Lectores, Buenos Aires.
Bergadá, M. M. (1966), Traducción de Jacques Maritain, *Las nociones preliminares de la filosofía moral*, Club de Lectores, Buenos Aires.
Bergadá, M. M. (1967), Traducción de Fernand van Steenberghen, *Filosofía medieval*, Club de Lectores, Buenos Aires.
Bergadá, M. M. (1968a), «La concepción de la libertad en el *De hominis opificio* de Gregorio de Niza»: *Stromata. Ciencia y Fe*, XXIV/2-4.
Bergadá, M. M. (1968b), Traducción de Peter Fransen, *Gracia, realidad y vida*, Carlos Lohlé, Buenos Aires.
Bergadá, M. M. (1969), Traducción de Remigius C. Kwant, *Filosofía social*, Carlos Lohlé, Buenos Aires.
Bergadá, M. M. (1970a), «El puesto del hombre en el cosmos en el *De hominis opificio* de Gregorio de Niza», Universidad Nacional de Córdoba, Dirección general de Publicaciones.
Bergadá, M. M. (1970b), *Contribución bibliográfica para el estudio de Gregorio de Nyssa*, Centro de Estudios de Filosofía Medieval, Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
Bergadá, M. M. (1972a), *Introducción al estudio de la filosofía medieval*, Centro de Estudios de Filosofía Medieval, Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
Bergadá, M. M. (1972b), Traducción de Jacques Maritain, *Arte y escolástica*, Club de Lectores, Buenos Aires.
Bergadá, M. M. (1981), Traducción de Jacques Maritain, *Lecciones fundamentales de la filosofía moral*, Club de Lectores, Buenos Aires.
Bergadá, M. M. (1990), «La crítica de la esclavitud en la *Homilía IV sobre el Eclesiastés* de Gregorio de Nissa»: *Patristica et Mediaevalia*, XI.
Bergadá, M. M. (1992), «San Justino, pionero y modelo de inculturación»: *Teo-*

logía, revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina 59, 7-20.
Bergadá, M. M. (1994), «Contexto filosófico de los primeros siglos cristianos»: *Teología, revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina* 63, 37-54.
Bergadá, M. M. (1996), «El hombre y su lugar en el mundo en la obra de San Gregorio de Nisa»: *Teología, revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina* 67, 7-26.
Bertelloni, F. (1979), «Dio e la teologia nel pensiero di Heidegger. Saggio bibliografico», en *Memorie e Rendiconti* (Accademia di Scienze, Lettere e Belle Arti degli Zelanti e dei Dafnici di Acireale), serie II, IX, 609-621.
Bertelloni, F. (1980a), «Rasgos anticipatorios del pensamiento maduro de Heidegger en algunas obras tempranas», en *Actas del III Congreso Nacional de Filosofía*, Buenos Aires, t. II, 173-179.
Bertelloni, F. (1980b), «Fe y razón», en *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, vol. VI, pp. 53-70.
Bertelloni, F. (1981), «Filosofía política y teología de la historia en la teoría dantesca del Imperio»: *Patristica et Mediaevalia*, II, 37-66.
Bertelloni, F. (1982), «Constitutum Constantini y Romgedanke. La donación constantiniana en el pensamiento de tres defensores del derecho imperial de Roma: Dante, Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham» (1.ª parte): *Patristica et mediaevalia*, III, 21-46; 2.ª parte, *ibid.*, IV-V (1983-1984), 67-99; 3.ª parte, *ibid.*, VI (1985a), 57-78.
Bertelloni, F. (1983a), «Heidegger: 1916-1921. Hegelianismo y Filosofía Medieval en los orígenes del pensamiento heideggeriano»: *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires), 13-14, 131-140.
Bertelloni, F. (1983b), «La pregunta por el Ser en Heidegger y Tomás de Aquino»: *Filosofar cristiano*, 13-14, 131-140.
Bertelloni, F. (1985b), «Acerca del lugar de los griegos en la 'translatio imperii' según Marsilio de Padua»: *Anales de Historia Antigua y Medieval*, 145-158.
Bertelloni, F. (1986a), «*Pars destruens*. Las críticas de Abelardo al realismo en la primera parte de la Lógica 'Ingredientibus'»: *Patristica et Mediaevalia*, VII, 49-64.
Bertelloni, F. (1986b), «Marsilio de Padua y la historicidad de la 'donatio Constantini'», en *Cuadernos de historia de España*, vol. IV, Buenos Aires, 3-24.
Bertelloni, F. (1986c), «Ein Fehltritt im Ockhams Empirismus? Über eine Stelle des Breviloquiums»: *Franciscan Studies*, 46, 227-241.
Bertelloni, F. (1987), «*Pars construens*. La solución de Abelardo al problema del universal en la primera parte de la Lógica 'Ingredientibus'» (1.ª parte): *Patristica et Mediaevalia*, VIII, 39-60.
Bertelloni, F. (1988), «*Pars construens*. La solución de Abelardo al problema del universal en la primera parte de la Logica 'Ingredientibus'» (2.ª parte): *Patristica et Mediaevalia*, IX, 3-25.
Bertelloni, F. (1993), «Giuridicità della politica nella reflessione degli artisti prima di 1250»: *Veritas*, 38/150, 209-217.
Bertelloni, F. (1994), «Politologische Ansichten bei den Artisten um 1230/1240. Zur Deutung des anonymen Pariser Studienplans: Hs. Ripoll 109, fol. 134ra-158 va)»: *Theologie und Philosophie*, 69, 34-73.
Bertelloni, F. (1995a), «Status... quod non est res. Facticidad del status como fundamento de la universalización de lo real en Pedro Abelardo»: *Mediaevalia. Textos e Estudos*, 7/8, 153-175.

Bertelloni, F. (1995b), «Presupuestos de la recepción de la *Politica* de Aristóteles», en *Aristotelica et Lulliana Magistro Doctissimo Charles H. Lohr*, septuagesimum annum feliciter agenti dedicata (ediderunt Fernando Domínguez, Ruedi Imbach, Theodor Pindl et Peter Walter), Martinus Nijhoff, The Hague, 35-54.

Bertelloni, F. (1995c), «Giuridicità della politica nella reflessione degli artisti prima di 1250», en *Les philosophies morales et politiques au moyen âge* (Actas del IX Congreso Internacional de Filosofía Medieval), Ottawa, t. I, 333-341.

Bertelloni, F. (1996a), «El surgimiento de la *scientia politica* en el siglo XIII. Reconstruccion histórica de un nuevo espacio conceptual», en F. Bertelloni, H. Zurutuza y H. Botalla (eds.), *El hilo de Ariadna. Del tardo antiguo al tardo medioevo*, Homo Sapiens, Rosario, 175-208.

Bertelloni, F. (1996b), «Regimen ipsius – Regimen alterius. Individuum und Gesellschaft in den Quellen des Prologus zu 'Super Ethica' des Albertus Magnus», en J. Aertsen y A. Speer (eds.), *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 479-492.

Bertelloni, F. (1997a), «Nota sobre la tipología onto-gnoseológica del universal en el segundo comentario de Boecio a la *Isagogé* de Porfirio»: *Cadernos de historia e filosofia da ciencia*, 7, 55-72.

Bertelloni, F. (1997b), «El uso de la causalidad en la reflexión política de fines del siglo XIII y principios del siglo XIV», en *Seminarios de Filosofía* (Santiago de Chile), X, 115-143.

Bertelloni, F. (1998), «El lugar de la *política* dentro de la tripartición de la *philosophia practica* antes de la recepción de la *Politica* de Aristoteles»: *Veritas* 43, 563-576.

Bertelloni, F. (2004), «Anwendung von Kausalitätstheorien im politischen Denken von Thomas von Aquin und Aegidius Romanus», en *Politische Reflexion in der Welt des späten Mittelalters. Political Thought in the Age of Scholasticism: Essays in Honour of Juergen Miethke*, Brill, Leiden, 85-108.

Bertelloni, F. (2005a), «Algunas reinterpretaciones de la causalidad final aristotélica en la teoría política medieval»: *Cadernos de Historia e Filosofía da Ciencia*, XV, 343-372.

Bertelloni, F. (2005b), «Sobre las fuentes de la bula *Unam Sanctam*. Bonifacio VIII y el *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano»: *Pensiero Politico Medievale*, II, 89-122.

Bertelloni, F. (2007), «Nähe und Distanz zu Aristoteles. Die neue Bedeutung von *civitas* im politischen Denken des 13. bis 15. Jahrhunderts: zwischen Thomas von Aquin und Nikolaus von Kues», en *University, Council, City, Intellectual Culture on the Rhine (1300-1550)*, Societé Internationale pour l'Étude de la Philosophie médiévale, Turnhout, Brepols, 324-347.

Bertelloni, F. (2009), «Una resignificación protomoderna del Estado (= *regnum*) en el tratado *De potestate regia et papali* de Juan Quidort de París»: *Scripta medievalia*, 2, 55-84.

Bertelloni, F. (2010), «Selbsterhaltungstrieb, *Princeps*, *Lex* und *Ius* im Traktat *De potestate regia et papali* des Johannes Quidort», en A. Fidora, M. Lutz Bachmann y A. Wagner (eds.), *Lex und Ius. Beiträge zur Begründung des Rechts in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Fromman-Holzboog, Stuttgart, 175-194.

Briancesco, E. (1978), «¿Cómo interpretar la moral de san Anselmo?»: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, IV/2, 119-140.

Briancesco, E. (1989), «Prefacio» a E. Corti, *El camino del nombre. Relectura hermeneútico-estructural del Monologion de san Anselmo de Canterbury*, Buenos Aires.

Burlando, G. (1995), «La Arquitectura Mental en el Escolasticismo»: *Revista de Filosofía*, XLV-XLVI, 99-126.

Burlando, G. (1997a), «Escolasticismo Medieval y Post-medieval»: *Humanitas* 6, PUCCH.

Burlando, G. (1997b), «Configuración psicológica de la libertad en F. Suárez»: *Teología y Vida*, X, 31-48.

Burlando, G. (1999a), «Eternidad con Duración en F. Suárez», en *Discursos y Representaciones en la Edad Media*, UNAM El Colegio de México, 499-518.

Burlando, G. (1999b), «Auto-conocimiento Intelectual en el *De Anima* de Suárez y la *Meditación* II de Descartes», en *Francisco Suárez: Tradiçao e Modernidade*, Colibri, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 169-186.

Burlando, G. (2000), «Teleología antropocéntrica de Tomás de Aquino: antecedentes estoicos y aristotélicos, razonamiento precursor del principio antrópico»: *Nuevo Mundo: Hombre y Naturaleza en el Pensamiento Medieval*, Buenos Aires, 187-210.

Burlando, G. (2002a), «Significación y traducción en el Medioevo»: *Vértebra. Revista de poesía, traducción y ensayo Instituto de Letras*, PUCCH, Santiago de Chile.

Burlando, G. (2002b), «Pensamientos eternos: Platonismos de Agustín y Frege», *Teología y Vida*, XLIII, 107-120.

Burlando, G. (2004), «Suarez on Intrinsic Representationalism»: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 60, 31-46.

Burlando, G. (2005), «Recepción suareciana de Aristóteles: Percepción, representación y verdad»: *Revista Filosófica de Coimbra*, 14, 323-348.

Burlando, G. (2006), «Suárez on Intrinsic Representationalism», en M. C. Pacheco y J. F. Meirinhos (eds.), *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale*, 3 vols., Brepols, Turnhout, 1941-1957.

Burlando, G. (2007), «Suárez and Heidegger on the transcendental moment in the *cognition trascendentalis*», en R. H. Pich (ed.), *New Essays on Metaphysics as Scientia Transcendens*, Louvain-la-Neuve, 343-362.

Burlando, G. (2009), «*Razón* de la sensualidad y el amor en Sto. Tomás, Suárez y Descartes», en Íd. (ed.), *De las pasiones en la filosofía medieval*, LOM, Santiago de Chile, 403-420.

Burlando, G. (coed.) (2002), *Filosofía medieval* (EIAF 24), Trotta-CSIC, Madrid.

Burlando, G. (ed.) (1999), *Revista Seminarios de Filosofía*, vol. 10: Coloquio Internacional *Escolasticismo Medieval y Post medieval*, PUCCH, Santiago de Chile.

Burlando, G. (ed.) (2009), *De las pasiones en la filosofía medieval*, LOM, Santiago de Chile.

Cappelletti, Á. J. (1954), «Fredegiso de Tours, un dialéctico de la corte carolingia»: *Revista de Filosofía* (La Plata), 8, 71-86.

Cappelletti, Á. J. (1961), «Origen y grados del conocimiento según Isaac de Stella»: *Philosophia* (Mendoza), 24, 23-33.

Cappelletti, Á. J. (1962), Maestro Eckhart, *Cuestiones Parisienses*, trad. e introd., Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, Tucumán.

Cappelletti, Á. J. (1968), *Abelardo*, CEAL, Buenos Aires.

Cappelletti, Á. J. (1971), Pedro Abelardo, *Ética*, trad., introd. y notas, Aguilar, Buenos Aires.
Cappelletti, Á. J. (1981), Santo Tomás de Aquino. *Sobre la eternidad del mundo. Suma contra los gentiles y Suma teológica (selección)*, trad., introd. y notas, Aguilar, Buenos Aires.
Cappelletti, Á. J. (1984a), San Anselmo. *De la verdad*, trad., introd. y notas, Aguilar, Buenos Aires. Reed. San Anselmo, *Proslogion* (trad. de M. Fuentes Benot).
Cappelletti, Á. J. (1984b), *Sobre la verdad*, Hyspamérica, Buenos Aires.
Cappelletti, Á. J. (1991), J. Duns Scotto. *Tratado sobre el primer principio*, trad., *Filosofía* (Mérida), 3, 5-15.
Cappelletti, Á. J. (1992a), L. C. Firmiano Lactancio. *Crítica del comunismo platónico*, traducción *Filosofía* (Mérida), 4, 7-12.
Cappelletti, Á. J. (1992b), «La clasificación de las ciencias en la Alta Edad Media»: *Filosofía* (Mérida), 4, 39-56.
Cappelletti, Á. J. (1993), *Textos y estudios de filosofía medieval*, Universidad de Los Andes, Mérida.
Cappelletti, Á. J. (1996), *Lecciones de filosofía medieval*, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes, Mérida.
Castañeda, F. (1999a), «Anselmo de Canterbury y el argumento ontológico de la existencia del demonio»: *Ideas y valores* 105, 62-77.
Castañeda, F. (1999b), «¿Cómo pensar la libertad a finales del siglo XVI? El caso de Anselmo de Canterbury»: *Historia Crítica* 18, 101-118.
Castañeda, F. (ed.) (2003), *Agustín de Hipona. Principios de Dialéctica*, Uniandes, Bogotá.
Castañeda, F. (ed.) (2005), Anselmo de Canterbury. *Tratado sobre la caída del demonio*, Uniandes, Bogotá.
Castañeda, F. (ed.) (2007a), Anselmo de Canterbury. *Tratado sobre la libertad del albedrío*, Ediciones Universidad de los Andes.
Castañeda, F. (ed.) (2007b), Francisco de Vitoria. *Relección sobre la templanza o del uso de las comidas & Fragmento sobre si es lícito guerrear a los pueblos que comen carnes humanas*, Uniandes, Bogotá.
Castello Dubrá, J. (2010), «La actualidad de la filosofía medieval: un reciente debate historiográfico», en A. Cassini y L. C. Skerk (eds.), *Presente y futuro de la Filosofía*, Buenos Aires, 195-244.
Caturelli, A. (1971), *La Filosofía en la Argentina actual*, Sudamericana, Buenos Aires.
Corso de Estrada, L. (2008), *Naturaleza y vida moral: Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona.
Corti, E. (1989), *El camino del nombre. Relectura hermeneútico-estructural del Monologion de san Anselmo de Canterbury*, Buenos Aires.
De Boni, L. A. (1984), «Boaventura: a unidade da ciência, da fé e da vida»: *Leopoldianum*, XI/32, 77-98.
De Boni, L. A. (1985), «João Quidort e seu tratado 'De regia potestate et papali'»: *Leopoldianum*, XIII/38, 76-105.
De Boni, L. A. (1994), «Tomás de Aquino e Duns Scotus: Aproximações e diferentas»: *Veritas*, 39/155, 445-460.
De Boni, L. A. (1995), «Tomás de Aquino e Boécio de Dácia: Leitores dos clássicos a respeito da felicidade»: *Veritas*, 40/159, 517-531.
De Boni, L. A. (1998), «O debate sobre a pobreza como problema político nos séculos XIII e XIV»: *Patrística et Mediaevalia*, XIX, 23-50.

De Boni, L. A. (2000a), «El tratado De lege de Tomás de Aquino: una relectura de las cuestiones sobre la ley divina»: *Patristica et Mediaevalia*, XXI/1, 59-75.
De Boni, L. A. (2000b), «A escola franciscana: de Boaventura a Ockham»: *Veritas* 45/179, 317-338.
De Boni, L. A. (2001), «Ley y Ley Natural en Duns Escoto»: *Patristica et Mediaevalia* XXII, 88-108.
De Boni, L. A. (2005), «A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval»: *Dissertatio*, 19-20, 131-172.
De Boni, L. A. (2006a), «Sobre a vida e a obra de Duns Scotus»: *Patristica et Mediaevalia*, XXVII, 51-72.
De Boni, L. A. (2006b), «Un capítulo da História da Filosofia no Brasil», en J. A. de C. R. de Souza (coord.), *Idade Média: Tempo do Mundo, tempo dos Homens, tempo de Deus*, Porto Alegre, 10-12.
De Boni, L. A. (2008), «Para uma leitura do 'Itinerarium mentis in Deum' de S. Boaventura»: *Revista Portuguesa de Filosofia*, 64, 437-463.
Delbosco, H. (2008), *El humanismo platónico del Cardenal Bessarión*, Eunsa, Pamplona.
Derisi, O. (1968), *El último Heidegger: aproximaciones y diferencias entre la fenomenología existencial de M. Heidegger y la ontología de Santo Tomás*, Eudeba, Buenos Aires.
Derisi, O. (1977), «Tomás D. Casares: la vida del intelectual católico»: *Sapientia* XXXII/25, 167-174.
Farré, L. (1960), *Filosofía Cristiana, Patrística y Medieval*, Nova, Buenos Aires.
Flasch, K. (1990), «Wozu erforschen wir die Philosophie des Mittelalters?», en W. Vossenkuhl y R. Schönberger (eds.), *Die Gegenwart Ockhams*, Weinheim, 393-409; reed. con modificaciones en 2005.
Flórez, A. (1983), *La ética de Meister Eckhart*, Facultad de Filosofía, Universidad Javeriana/Embajada Alemana, Bogotá.
Flórez, A. (1994), Trad. del latín Guillermo de Ockham. *Suma de lógica*, Norma, Bogotá.
Flórez, A. (2002), *La filosofía del lenguaje de Ockham*, Comares, Granada.
Flórez, A. (2004), *San Agustín. La persuasión de Dios*, Panamericana, Bogotá.
Larre, O. (1990a), «La teoría de las cualidades sensibles en la *Summula Philosophiae Naturalis* atribuida a Guillermo de Ockham»: *Sapientia*, 45, 295-310.
Larre, O. (1990b), «La teoría del tiempo en Ockham y la autenticidad de la *Summulae in Libros Physicorum*: *Sapientia*, 45, 39-48.
Larre, O. (1990c), «Ente Natural y Artefacto en Guillermo de Ockham»: *Manuscrito*, 13/1, 87-96.
Larre, O. (1991), «La teoría de la alteración: una visión comparativa entre Tomás de Aquino y Guillermo de Ockham»: *Logos, Revista de Filosofía* (México), 19/57, 57-69.
Larre, O. (1997), «Ockham y una variante física del principio de economía»: *Analogía Filosófica*, 11/2, 165-182.
Larre, O. (1999), «La *Physica* de Walter Burley: su teoría sobre el número de principios del ente natural»: *Revista Española de Filosofía Medieval*, 6, 241-257.
Larre, O. (2000), *La filosofía natural de Ockham como fenomenología del individuo*, Pamplona, EUNSA.
Larre, O. y Bolzán, J. E. (1991), «La Curiosa Doctrina de Ockham en Torno a la Divisibilidad del Continuo»: *Revista de Filosofía* (México), 24/71, 142-158.

Lértora Mendoza, C. (2002), «Grosseteste y la lógica científica», en F. Bertelloni y G. Burlando (eds.), *La filosofía medieval* (EIAF 24), Trotta-CSIC, 123-156.
Lértora Mendoza, C. (ed.) (2000), *Hombre y Naturaleza en el pensamiento medieval*, Congreso Internacional de Filosofía Medieval, Séptimo Latinoamericano, Nuevo Mundo, Buenos Aires.
Lértora Mendoza, C. (ed.) (2008), *Juan Duns Scoto. Séptimo centenario de su muerte (1308-2008)*, XII Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval, FEPAI, Buenos Aires.
Libera, A. de (1993), *La Philosophie Médiévale*, Paris (*La filosofía medieval*, Buenos Aires, 2000).
Libera, A. de (1996), *La Querelle des universaux: de Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris.
Magnavacca, S. (2003), «Ancora sulla struttura delle *Confessiones*: *distentio-intentio-extensio*»: *Augustinianum, Studia Ephemerides*, 85, 43-56.
Magnavacca, S. (2004a), «Tensions agustinianes del poema dantesc. La dimensió individual en la *Divina Comèdia*»: *Comprendre. Revista Catalana de Filosofía*, VI/1, 5-18.
Magnavacca, S. (2004b), «Tres movimientos agustinianos para una sinfonía anselmiana», en E. Stein (ed.), *A cidade de Deus e a cidade dos homens. De Agostinho a Vico. Festschrift para Luis Alberto De Boni*, vol. I, Edipucrs, Porto Alegre, 221-237.
Magnavacca, S. (2005a), *Léxico técnico de Filosofía Medieval*, Miño y Dávila, Buenos Aires.
Magnavacca, S. (2005b), San Agustín. *Las Confesiones*, Buenos Aires, Losada.
Magnavacca, S. (2008a), «Cristoforo Landino y la relación entre humanistas y poder a fines del *Quattrocento*», en Guglielmi-Rucquoi (comp.), *Derecho y justicia: el poder en la Europa medieval. Droit et justice: le pouvoir dans l'Europe médiévale*, CNRS-CONICET, Buenos Aires.
Magnavacca, S. (2008b), Pico della Mirandola. *Discurso sobre la dignidad del hombre. Una nueva concepción de la Filosofía*, Winograd, Buenos Aires.
Magnavacca, S. (2009), *Filósofos medievales en la obra de Borges*, Miño y Dávila, Buenos Aires.
Magnavacca, S. (2010), «Figlie delle virtù nel Medioevo»: *Rivista di Storia della Filosofia*, XLV/1, 93-101.
Marzal, M. y Bacigalupo, L. (eds.) (2007), *Los Jesuitas y la Modernidad en Iberoamérica 1549-1773*, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
Meinvielle, J. (1948), *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana. Respuesta a dos Cartas de Maritain al R. P. Garrigou-Lagrange, O.P.*, Nuestro Tiempo, Buenos Aires.
Meinvielle, J. (1983), *El Progresismo Cristiano*, Cruz y Fierro, Buenos Aires.
Mondolfo, R. (1964), *Momentos del pensamiento griego y cristiano*, Paidós, Buenos Aires.
Mondolfo, R. (1966), *Universidad, pasado y presente*, Eudeba, Buenos Aires, Serie Cuadernos 154.
Moya Cañas, P. (1994), *El principio del conocimiento en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona.
Orrego, S. (1998), *El ser como perfección en el pensamiento de Tomás de Aquino*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra.
Orrego, S. (2001), Pedro de Ledesma (introd., trad. y notas), *Sobre la perfección del acto de ser creado* (1596), Pamplona, Eunsa.

Orrego, S. (2003), Diego Mas (coord. y rev.), *Disputación metafísica sobre el ente y sus propiedades* (1587), Pamplona, Eunsa.

Orrego, S. (2004), *La actualidad del ser en la Primera Escuela de Salamanca. Con lecciones inéditas de Vitoria, Soto y Cano*, Pamplona, Eunsa.

Peña Cabrera, A. (1976), «Los universales y el problema del concepto en el medioevo»: *Diánoia: anuario de Filosofía*, 22, 1-16.

Piemonte, G. A. (1966), «La clase inaugural de Santo Tomás de Aquino como maestro de Teología en la Universidad de París»: *Sapientia*, 21, 49-54.

Piemonte, G. A. (1968), «Notas sobre la *Creatio de nihilo* en Juan Escoto Eriugena»: *Sapientia*, 23, 37-58; 115-132.

Piemonte, G. A. (1983), «Más allá de la contemplación. Observaciones sobre el capítulo I de la *Vox spiritualis* de Eriúgena»: *Patristica & mediaevalia* 4/5, 3-22.

Piemonte, G. A. (1985), «Las realidades que superan toda inteligencia. Observaciones sobre el capítulo I de la *Vox spiritualis* de Eriúgena»: *Patristica & mediaevalia*, 6, 19-41.

Piemonte, G. A. (1986), «L'expression *quae sunt et quae non sunt*: Jean Scot et Marius Victorinus», en AA.VV., *Jean Scot écrivain,* Vrin, Paris, 81-113.

Piemonte, G. A. (1986-1987), «*Vita in omnia pervenit*. El vitalismo eriugeniano y la influencia de Mario Victorino»: *Patristica & mediaevalia*, 7, 3-48 y 8, 3-38.

Piemonte, G. A. (1987), «Les Expositiones in ierarchiam coelestem de Jean Scot et un opuscule hébreu pseudépigraphique du XIIIe siècle», en AA.VV., *Eriugena redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*, 279-310.

Piemonte, G. A. (1989-1990), «Acotaciones sobre algunos poemas de Eriugena»: *Patristica & Medievalia*, 10, 21-48; 11, 27-67.

Piemonte, G. A. (1990), «Image et contenu intelligible dans la conception érigénienne de la *diffusio Dei*», en W. Beierwaltes, *Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena*, Heidelberg, 80-94.

Piemonte, G. A. (1992), «'Ioannes Scotus vel Chrysostomus'. Acerca de la atribución de obras eriugenianas a Juan Crisóstomo»: *Stylos*, 1, 37-58.

Piemonte, G. A. (1992), «Acerca de la fórmula eriugeniana 'Deus est omnia' y sus fuentes neoplatónicas»: *Patristica et Mediaevalia*, XIII, 23-60.

Piemonte, G. A. (1996), «Recherches sur les *Tractatus in Matheum* attribues a Jean Scot», en AA.VV., *Iohannes Scottus Eriugena. The Bible and Hermeneutics*, 321-350.

Piemonte, G. A. (2002), «Some distinctive theses of Eriugena's eschatology in his exegesis of the gospel according to St. Matthew», en AA.VV., *History and eschatology in John Scottus Eriugena and his time*, 227-242.

Terán, G. (1950), «Boecio, filósofo medieval», Actas del I.er Congreso Nacional de Filosofía III, 2057-2060.

Terán, G. (1968), «Van Steenberghen y su reajuste de la filosofía del siglo XIII»: *Sapientia*, XXIII/87, 59-66.

Van Steenberghen, F. (1933), «La IIe. Journée d'Études de la Société Thomiste et la Notion de 'Philosophie Chrétienne'»: *Revue Néo-Scolastique de Philosophie* 35, 539-554.

LA FILOSOFÍA MODERNA EN ESPAÑA: SOCIOLOGÍA, IDEOLOGÍA Y PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN

José Luis Villacañas Berlanga

1. ESTRATEGIAS

El tema que desea esbozar esta contribución es del todo punto inabarcable, sobre todo bajo el formato previsto en esta publicación. La filosofía moderna en España es inseparable de la temática del proceso de la modernidad y su refracción en nuestra historia y este asunto, a su vez, suele estar relacionado con las complejas cuestiones de la decadencia o retraso de España, de su lugar dentro del mundo occidental, de su carácter creativo, reactivo o reaccionario, de su fidelidad y de su olvido, así como de su presencia o ausencia en el inventario de los fenómenos modernos por excelencia: la ciencia y la técnica, el Estado con su derecho racional y la empresa capitalista. Así que el investigador se siente completamente abrumado por la sensación de impotencia al iniciar un estudio de balance como el presente. Hay demasiados asuntos que abordar y cada uno de ellos es demasiado complejo. La consecuencia final de este exceso bien pudiera ser que el investigador solo pueda ofrecer una aproximación con un programa y apenas algo más que eso. Desplegarlo queda para ocasiones más holgadas.

En todo caso, identifico tres formas de encarar este asunto y todas ellas son muy difíciles y amplias. Podemos llamar a la primera sociológica, a la segunda ideológica y a la tercera filosófica o programática. En las dos primeras se aborda la cuestión de un modo que considero necesario, aunque limitadamente productivo. En la tercera me propongo ofrecer algo parecido a un programa, tal y como he anunciado antes, capaz de superar los defectos de las aproximaciones anteriores y de entregar un nuevo rumbo a la investigación en las co-

sas hispanas de la modernidad. Ahora me voy a limitar a introducir al lector por estas cuestiones. Una, la primera, quiere mostrar cómo eso que se ha llamado *filosofía moderna* ha sufrido una recepción en España en el siglo XX, mediante obras originales o traducciones. Es sociológica porque nos muestra la complejidad de la academia filosófica española y su capacidad de consolidar una investigación solvente. Otra, la segunda, desea mostrar cómo la llamada *filosofía española moderna* ha sido leída por los investigadores del siglo XX, españoles o no. Es ideológica porque resulta inseparable de la continuidad de una tradición a la que por lo general se sienten vinculados los investigadores. Por fin, la tercera aspira a mostrar el estatuto de lo que podría ser una *filosofía clásica española* y la manera en que esta denominación mejora las formas en que la han caracterizado los investigadores hasta ahora. Con esto pretendo aproximarme a muchos aspectos de la cuestión, aun sin ser exhaustivo. Sociológica es la primera aproximación porque muestra la mejora de nuestra academia a lo largo del siglo XX para hacerse con las grandes filosofías modernas. Ideológica es la segunda porque tiene como punto de partida la definición que se ha dado hasta ahora de la filosofía escolástica en el tiempo de la modernidad en España. Filosófica es la tercera porque desea partir de una nueva definición filosófica de lo que es moderno y de la forma en que los ingenios españoles se empeñaron en identificarlo. Como tal, se caracteriza frente a la filosofía escolástica española, que es la última rama dorada de la teología católica. Podemos decir que la filosofía clásica española es la filosofía dominante de la primera modernidad o de eso que en la academia anglosajona se llama *Early Modern* y que podemos traducir por *modernidad temprana*. Solo su consumación en eso que se ha llamado el Barroco, pudo dar paso a la modernidad en el sentido maduro, tal y como la han estudiado M. Weber, W. Benjamin y M. Foucault, como pensadores dominantes[1].

2. SOCIOLÓGICA. UNA ACADEMIA COMPLEJA

La primera estrategia, como hemos anticipado, intenta describir el proceso por el que se llega a colmar un déficit histórico, una falla percibida por muchos en la modernidad española, y se busca ofrecer al público español los argumentos centrales de los grandes filósofos modernos, desde el sentido canónico clásico de modernidad, concen-

1. Para una mayor insistencia en estos aspectos, cf. mi «Foucault, 1648», en el número 27 de la revista *Res Publica* dedicado a esta emblemática fecha.

trado en la evolución paralela de lo que se llamaba el racionalismo y el empirismo, desde Descartes a Leibniz, y desde Bacon a Hume, dos series que llegan a su culminación en la obra de Kant. Este programa ya había comenzado en el siglo XIX, tal y como lo habían intentado llevar a cabo Manuel de la Revilla y José del Perojo[2]. Luego había sido culminado por Ortega y sus discípulos José Gaos y, sobre todo, Manuel García Morente[3], con sus célebres traducciones de Kant y con su propia introducción a Kant, sobre la que tantos estudiamos[4].

2. Con una serie de obras que se siguen editando todavía en el inicio del siglo XX. *Obras filosóficas de Descartes: objeciones a las meditaciones metafísicas, respuestas de Descartes a las objeciones*, vertidas al castellano y precedidas de una introducción por Manuel de la Revilla, Biblioteca Perojo, Madrid, s. a.. Manuel de la Revilla ha recibido atención adecuada por parte de José Luis Mora y el grupo de Francisco Ribas en el Universidad Autónoma de Madrid, dentro de su recepción del positivismo y de las ideas kantianas. Por mi parte he dedicado atención a este movimiento en Villacañas (2005a).

3. Su primera investigación fue *La estética de Kant*, su tesis doctoral de 1911, a la que le siguió *La filosofía de Henri Bergson*, editada por la Residencia de Estudiantes en 1917, el mismo año en el que publicó su *La filosofía de Kant: una introducción a la filosofía*, en Madrid, en la Librería General Victoriano Suárez, Hijos de Tello. Unos años antes, en 1914, traduce la *Crítica del Juicio*, para Victoriano Suárez, de Madrid. También tradujo, como es sabido, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, para Calpe en 1921. En 1929, de nuevo en Suárez, saldría su traducción de la *Crítica de la razón pura*, que ultimaba la obra de Perojo. La figura de García Morente es crucial en muchos sentidos para entender la formación de la idea que subyace a nuestra segunda aproximación, aunque como he intentado mostrar en otro sitio en lo fundamental se debe a su cordial enemigo Ramiro de Maeztu, de quien jamás reconoció haber tomado una deuda. Estas tesis fueron publicadas después de su muerte por Juan Zaragüeta en el libro póstumo *Ideas para una filosofía de la historia de España*, en Madrid, en las prensas de la Universidad de Madrid, Servicio de Publicaciones, 1943. Menos conocidas son sus traducciones de Leibniz, *Opúsculos filosóficos*, en la editorial Calpe, en el año 1919, o del *Discurso del Método* y *Meditaciones metafísicas*, o la traducción de las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, para Espasa Calpe, publicadas en 1932. La tarea de traductor de Morente no tiene parangón, con sus ediciones de Husserl, de Spengler y de Brentano, de Heimsoeth y de Balzac.

4. Todavía mi maestro Fernando Montero fue alumno de García Morente en Madrid, aunque no logró que impartiera clases de Kant en aquel tiempo de inmediata posguerra. Pero, en cierto modo, este que refiero era el sentido de sus investigaciones sobre Kant, culminadas en su libro *El empirismo kantiano*, Universidad de Valencia, 1978. El planteamiento venía ampliamente determinado por la influencia señera de la obra de Ernst Cassirer, *El problema del conocimiento* (FCE, México), en la traducción de W. Roces, ahora nuevamente reeditado (2004), que se usaba como el manual de la asignatura de Historia de la Gnoseología que Montero impartía en la carrera. Las meritorias investigaciones de este Departamento se desplegaban desde las intervenciones de Guillermo Quintás sobre Descartes, con importantes ediciones todavía en circulación, como la de *El tratado del hombre* o *Los principios de la filosofía*, ahora en Alianza (1990 y 1995, respectivamente), a las investigaciones de José García Roca sobre Hume, cuya tesis doctoral *Positivismo e ilustración: la filosofía de David*

Esta línea de abordaje del problema supone que el concepto de filosofía moderna es claro y distinto y se dispone asumir el criterio interno que se deriva del propio proceso histórico filosófico que va desde Bacon y Descartes hasta Kant y Schopenhauer.

Entenderíamos aquí por modernidad el despliegue del pensamiento europeo desde el descubrimiento de la autonomía del *Cogito*, o sustancia pensante, como fuente de las autoafirmaciones racionales modernas, hasta su transformación mediante la noción de *Geist* por parte del idealismo alemán. Este proceso mostraría la dualidad entre los procesos racionalistas y empiristas de formación de las competencias epistemológicas hasta llegar a la síntesis trascendental de Kant, que permitiría recoger una historia de la razón filosófica como disciplina autofundante, que situaría a su análisis constructivista más allá del análisis innatista o empirista del sujeto de conocimiento. Si tuviéramos que centrar nuestro ensayo en esta perspectiva tendríamos que referirnos a los textos de José Gaos (1960) o de Joaquín Xirau[5] sobre Leibniz o Descartes, el de María Zambrano sobre Spinoza[6], a los trabajos de Ortega sobre la *Idea de principio en Leibniz*, o los ensayos de Fernando de los Ríos sobre Kant o Hegel, así como de otros estudiosos menos reconocidos (cf. Álvarez Pastor, 1916), por no hablar de las traducciones de manuales que se realizan en las primeras décadas del siglo, que ponen en manos del público español trabajos de estudiosos europeos[7].

Hume, se editó en 1981, justo el mismo año en que publiqué *La formación de la Crítica de la razón pura*, las dos obras con prólogos de Fernando Montero. Luego, en la editorial Gules, de breve vida, García Roca editó una magnífica antología de textos, *Los filósofos racionalistas y empiristas, selección de textos*, en Valencia, en 1984, que debería reeditarse de nuevo porque era realmente útil, siempre en la línea de este programa. A García Roca se debe también parte de la edición de *La norma del gusto y otros ensayos de David Hume* (Teorema, 1980, en trad. de M.ª T. Beguiristain). Por la misma época, Sergio Sevilla publicaba su tesis sobre *Los imperativos morales en Kant*, también en las publicaciones de la Universidad de Valencia. Podemos imaginar la actividad intensa que en breves años desplegó el Departamento de Historia de la Filosofía de la Universidad de Valencia, a finales de los setenta y principios de los ochenta. Luego, las investigaciones se desplegaron hacia Fichte, con trabajos de Manuel Ramos y de Faustino Oncina, y hacia Marx, con trabajos de Ángel Prior o de Hernández i Dobón. Este trabajo desea comenzar con este recuerdo de homenaje al que fuera mi Departamento desde el año 1977 hasta 1986.

5. Cf. Xirau Palau (1921; 1927a, luego en 1973). Deberíamos recordar el texto *Rousseau y las ideas políticas modernas* (1923), o *El sentido de la verdad* (1927b).

6. Cf. Zambrano (1936). Habría que llegar a 1976 para encontrarnos con la monografía de Falgueras Salinas. Aunque como recordaremos, el gran y decisivo libro de Vidal Peña es anterior.

7. Quizá el más notable sea M. Leroy, *Descartes, el filósofo enmascarado* (trad. de F. Gallach Palés, L. Rubio, Madrid, 1930). Pero no es el único. De este modo se

Una parte importante de este tratamiento nos permitiría mostrar la influencia de estos pensadores del primer tercio del siglo XX en los estudiosos americanos, como el caso de Miguel Bueno o Luis Villoro en México[8]. Si avanzáramos por este camino tendríamos que mostrar la escasa producción intelectual sobre esta temática en los años duros del franquismo[9], que ya empieza a relajarse hacia el inicio de los años setenta, cuando comienza a formarse una aproximación académica propia sobre estos temas de la filosofía moderna, suficientemente ordenada y competente[10]. Ya en los años ochenta y noventa podemos presentar algunas monografías de fuste europeo en este campo[11]. Hacia esos años se podía codificar la aproximación a la filoso-

traduce, en Barcelona en la Editorial Estudio [Tip. La Académica], en 1914, el libro *Filósofos modernos*, en el que Descartes era analizado por P. Landormy, Spinoza por É. Chartier, Leibniz por M. Halbwachs y Kant por G. Cantegor. Todavía una parte de este libro se reeditaba en P. Landormy y É. Chartier, *Descartes y Espinosa: los grandes filósofos* (Mateu, Barcelona, 1967). El siempre incansable Ovejero traduce É. Saisset, *Descartes, sus precursores y sus discípulos* (La España Moderna, Madrid, s. a.), que es respondido por la editorial de Ortega con la traducción de M. Frischeisen-Köhler, O. Baensch y W. Kinkel, *Descartes, Spinoza, Leibniz* (Revista de Occidente, Madrid, 1925). Posteriormente, la misma editorial traduciría A. Hoffmann, *Descartes* (trad. de E. Imaz, Revista de Occidente, Madrid, 1932).

8. Bueno (1959) incluye: «I. Kant en nuestros días»; «II. El arte y los valores estéticos»; «III. Spinoza y la cuestión humana»... A él debemos un libro tan hispánico como *Natorp y la idea estética* (1958), y un texto tan orteguiano como *Reflexiones en torno a la filosofía de la cultura* (1956). Suya es la traducción de *Pablo Natorp, Kant y la escuela de Marburgo* (Imp. Universitaria, México, 1956). Respecto de Luis Villoro cabe citar su *La idea y el ente en la filosofía de Descartes* (1965).

9. Una excepción es Font Puig (1950). Y otra Artigas Ramírez (1951). A lo sumo algunas traducciones de la editorial Taurus, como la de A. Valensin, *Imágenes de Descartes* (trad. y prólogo de F. Pérez, 1963). Y pronto, el estudioso Leonardo Polo publicaría su *Evidencia y realidad en Descartes* (1963; reed. 1996). En la misma dirección, García López (1976). Polo ya se ha convertido en una especie de fuente primaria, con análisis académicos de su interpretación de Descartes, como se puede ver en Balibrea (2000).

10. Cf. Rábade Romeo (1971). Ahora se puede ver en el volumen III de sus *Obras Completas*, publicadas por su discípulo A. M. López Molina (2006). En la misma línea, aunque con un extremo rigor, cf. Navarro Cordón (1966). Aunque en otras direcciones, de estos años es el trabajo de Iglesias Cano (1978), una tesis doctoral dirigida por Luis Díez del Corral y Pedruzo. También se proponen selecciones antológicas como la de Fernández (1970). Ya hemos mencionado el trabajo que realiza el grupo de F. Montero en Valencia. Se corresponde con todo ello al desarrollo que ha tenido la aproximación latinoamericana a la filosofía moderna, con obras como Vial Larrain (1971). En fechas posteriores se puede ver Fernández Aguado (1990). La escuela de Rábade, ahora ya transformada, siguió dedicándose a estos temas con la monografía de Arenas (1997).

11. De esta índole es la obra de Albiac (1987). También la de Martínez Martínez (1988), o desde el punto de vista político, Peña Echeverría (1989), que después fue completado (1992). De la misma época, cf. Turró (1985). Otras intervenciones son la

de Huarte (1992), Martínez Liebana (1996), o Corazón (1996). Las lenguas hispánicas también se enfrentaron a esa recepción de la filosofía moderna, como en el caso de Vicens (1991). En relación con Descartes se ha publicado la investigación de Gómez Pin (1996).

Sobre Leibniz, el lector español tenía que arreglarse con el libro de Ortega (1955) o con el librito de H. H. Holz (Tecnos, 1958), varias veces reeditado, o con la tesis pionera de Salas Ortueta (1977). Truyol y Serra había editado su decisivo *Grocio y Leibniz desde una perspectiva actual* (1972) y Pérez de Laborda publicaba un importante *Leibniz y Newton* (1977). Para los años ochenta, de nuevo, se produce una verdadera eclosión de investigaciones, que culminará en los noventa. Se inició con la obra pionera y elemental de Echeverría *Leibniz* (1981), completamente diferente de la excelente obra de Murillo Murillo, *El sentido de la ciencia en Leibniz: hacia una teoría integral de la ciencia* (1984). La nueva década se inicia con la decisiva obra de Martínez Marzoa (1991). Posterior, y siempre en la estela de Echeverría, es el trabajo de Fernández (1998). Véase también Luna Alcoba (1996). Por su parte, la Universidad de Navarra ha prestado igual atención a Leibniz que a Descartes, como se puede ver en Soto Bruna (1988), Ortiz Ibarz (1988) y Fuertes (1991); en su servicio de publicaciones también vio la luz González (1996), acompañado por Fernández García (1996) o Zabalza Goicoecheandía (1995). Por su parte, la escuela de Sergio Rábade insistió en Leibniz con una tesis de Crespo Güemes (1981), o con la nueva obra importante de Salas (1994). En la misma línea se puede considerar Racionero y Roldán (comps.) (1994). Muy significativa es la tesis, también dirigida por Rábade, de Orio de Miguel (1993), o la de Cabañas Agrela (1991). Al renacer de Leibniz no ha sido ajena la Universidad de Granada, con el grupo que dirige J. A. Nicolás, quien publicó su *Razón, verdad y libertad en G. W. Leibniz* (1993). Ahora dirige la nueva edición de las Obras Completas de Leibniz, un proyecto de excelencia en cooperación con la editorial Comares. En el campo de la edición, y siempre con las anteriores, cabe mencionar la traducción de la correspondencia con Arnauld (Losada, 1948), la de E. Rada de *La correspondencia entre Leibniz y Clark* (Taurus, 1981), la edición de J. Echeverría de *Filosofía para princesas* (Alianza, 1989) y de *Los nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (Alianza, 1992), que deja vieja la de Ovejero y Mauri, clásica, aunque se sigue reeditando (Aguilar, 1980). También en este campo se han hecho aportaciones desde Pamplona: *La correspondencia filosófica Leibniz – Eckhard* (1994).

La filosofía empirista ha recibido mucha menor atención. Por ejemplo, Locke ha merecido escasas monografías de investigación, aunque algunas más pedagógicas, como las preceptivas de la editorial Orto a cargo de García Sánchez (1995). Por ejemplo, González Gallego (1984); a pesar de todo, deseo destacar Sánchez González (1987) o Morillo-Velarde Taberné (1992). Por lo general, Locke es estudiado dentro de la serie empirista o desde las comparaciones con Descartes o en la serie de los pensadores de la sociedad civil, como sucede en Wences Simon (1996), dedicada a Fergurson, Locke y Hegel. Más original es Solar Cayón (1996) o Pezoa Bissières (1997). Respecto a Hume, que ha merecido una atención mucho mayor, conviene destacar Rábade (1975), seguida por la obra de quien sería el traductor de sus *Escritos epistolares*, Mellizo (1978). Rábade dirigió la tesis de López Sastre (1990), y un año después se publicó Montes Fuentes (1991). En 1998 se publicó el colectivo dirigido por M. Ardanaz, también en la Complutense. Ya mencioné la tesis de García Roca, pero ahora en la misma línea de Fernando Montero cabe citar Guisán (1985), que había sido ayudante de Montero en Valencia. De obligada mención es la *Antología* que editó V. Sanfélix (1986), muy elaborada, como lo es también la tesis doctoral de A. Elvira Perales (1988), de la que fue director F. Rubio Llorente. En el Centro de Estudios Constitu-

fía moderna con obras pedagógicas adecuadas a los tiempos para los nuevos estudios universitarios[12] más especializados, o con seminarios que podían reunir diversos autores y estudiosos[13], por lo general con aportaciones que celebran los grandes centenarios[14].

Estos antecedentes permiten reconocer que en nuestra actualidad se publican en español obras muy destacadas sobre la filosofía moderna[15]. Así, por ejemplo, fue importante el encuentro para celebrar el 450 aniversario del *Discurso del método* organizado por Miguel Ángel Granada en Sitges, en 1987. Me permito citar mi intervención allí, donde mostraba la intuición de Vico sobre los orígenes retóricos del *cogito* cartesiano, sobre todo con el *Anfitrión* de Plauto, argumento sobre el que se ha presentado una obra muy interesante

cionales se publicó Martínez de Pisón (1992). También de ese año es el conjunto de artículos de F. Duque (1988). A Duque se debe también la traducción del *Tratado de la Naturaleza Humana*, de Hume, originalmente publicada en la Editora Nacional.

12. Aquí se podía citar la editorial Cincel, que publicó las monografía sobre Spinoza de Rábade Romeo (1987), o la colección de menor entidad editada por Orto, que publicó Martínez Martínez (1994); véase también Molina Mejía (1993). En este sentido, Múñoz Alonso-López (1985) y García-Mauriño (1998). La misma operación se realizó desde Barcelona: Gómez Pin (1979).

13. De esta índole es la formación del seminario Spinoza, de Ciudad Real, desplegado por el traductor de Spinoza A. Domínguez, que desde 1992 publica trabajos como el ya citado de Peña Echeverría, o el de Beltrán (1992), Peña (1995) o Encontro Hispano-Portugués de Filosofía «Espinosa: Etica e politica» (Blanco-Echauri, ed., 1999).

14. Ranch Sales y Pérez Herranz (dirs.) (1997) con ocasión del Centenario de René Descartes. De esta índole son las celebraciones de 1981 sobre el segundo centenario de la *Crítica de la razón pura*, que organizaron M. Álvarez y C. Flórez en Salamanca, con presencia de F. Montero, Valls Plana y J. L. Molinuevo, entre otros (también el que esto escribe hizo su primera conferencia fuera de su propia universidad, días después de leer su tesis doctoral sobre Kant [1981]). Sin duda, las celebraciones sobre la *Crítica de la razón práctica* fueron menos numerosas, en 1988, pero entre ellas sobresale la que organizó F. Martínez Marzoa en Barcelona y la magna intervención que organizó J. Muguerza en el Instituto de Filosofía del CSIC, que salió editada en Tecnos, en un volumen preparado por R. Rodríguez Aramayo y el propio Muguerza. Estas celebraciones fueron seguidas por las que festejaron la *Crítica del Juicio*, entre las que conviene mencionar la que organizó el propio Rodríguez Aramayo en el Instituto de la Filosofía, que sería editada en Anthropos, con el título de *En la cumbre del criticismo*, o la que organizó V. Bozal, que se editó en Visor, con aportaciones de Marzoa, Pérez Carreño, el propio Bozal o quien esto escribe. La bibliografía sobre Kant en español ya es ingente, desde luego, y no cabe en este espacio.

15. Cf. González Romero (2012). O el más antiguo pero igualmente importante, Nicolás y Frápolli (eds.) (2001). Hay que saludar la traducción del clásico *Descartes, según el orden de las razones*, de M. Gueroult (Monte Ávila, 2005). Véase también Nájera Pérez (2003). Los amigos españoles de R. Lauth han traducido su *La concepción del sistema de la filosofía en Descartes* (trad. de A. Ciria, Servicio de Publicaciones, Universidad de Málaga, 2006).

(García Hernández, 1997). Lo traigo a mención porque será útil para nuestra tercera parte.

Esta aproximación podría mostrar una evolución en el proceder metodológico, que puede situarse bien con cuatro líneas que marcan el terreno de juego todavía en el presente. La primera ejercita la mirada interna, que comparte los supuestos de los autores estudiados y que busca ofrecer el *verdadero* sentido de las doctrinas, al modo en que operó M. Gueroult en su magno estudio sobre Spinoza, dominado todavía por una estrategia estructural. El ejemplo básico de esta corriente sería el famoso libro de Vidal Peña sobre *El materialismo de Spinoza*, *ensayo sobre la ontología spinozista*[16]. La segunda aproximación buscaría construir una mirada más bien externa, irónica, que está en condiciones de mostrar los errores de los filósofos, como ha impuesto el célebre libro de Damasio sobre Descartes. Esta línea identifica las limitaciones en las argumentaciones filosóficas y nos ofrece promesas de aclaración que solo se pueden realizar en la medida en que se perciba bien el contexto histórico moderno, localizado dentro del insuperable horizonte que nos propone la historia intelectual. Las investigaciones de Miguel Ángel Granada y de Carlos Gilly sobre el Renacimiento y el contexto histórico intelectual de Maquiavelo, Bruno, Bacon, Servet, Erasmo, y los Rosacruces, son modélicas y han hecho de ellos estudiosos ejemplares, permitiendo mejorar el conocimiento del contexto de las ideas, creencias, intereses científicos y emociones que motivaron el despliegue de la primera modernidad[17].

16. El texto de Vidal Peña se editó en Revista de Occidente (1974) y es una pena que no se haya reeditado nunca.

17. Cf. Gilly (1985). Del mismo, la exposición y catálogo (2002). Para toda la producción bibliográfica de C. Gilly, puede verse ahora su currículo digitalizado en http://saavedrafajardo.org. Respecto de M. A. Granada, su obra es amplia y rigurosa. Se puede ver su inicio en Granada (1984a; 1988; 1996). Sus interpretaciones sobre Bruno y su época son relevantes entre la academia europea. Se puede ver Granada (1993a; 2002; 1990a; 1991). Finalmente, todavía ha insistido en Bruno en Granada (2005). Pero se ha dedicado a otros temas, como su *Maquiavelo* (1981), o *El umbral de la modernidad: estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes* (2000). A ello hay que añadir su tarea como editor, por ejemplo con su *Sobre los Cometas y la Vía Láctea*, de Bernardino Telesio (2012), o con la traducción de *La ciudad del sol* de Tommaso Campanella (2007), o la edición de los *Escritos de crítica religiosa y política* de Erasmo de Rotterdam (2008). A ello hay que añadir la *Antología de Maquiavelo* (1987) o la serie de ediciones de Bruno (1990b; 1984b; 1993b). De Erasmo, ha editado *Del desprecio del mundo; Enquiridión; Elogio de la locura; De cómo los niños precozmente y desde su mismo nacimiento deben ser iniciados en la virtud y en las buenas letras de manera liberal; Lamentación de la paz;* Coloquios; *De la urbanidad en las maneras de los niños; Preparación y aparejo para bien morir* (estudio introducto-

Estas dos aproximaciones pueden sufrir variaciones y modulaciones, según subrayen intereses sistemáticos o históricos. Desde esta perspectiva, sigue en vigor la doble aproximación que se enfrenta a estos autores desde el ámbito de una filosofía empeñada en tareas metafísicas intemporales y otra que aprecia más bien las contingencias del propio proceso moderno y señala sus condicionamientos insuperables, su validez regional y su importancia, aunque sea intransferible a otros despliegues históricos. En este ambiente, las sociedades dedicadas al estudio de autores, como la de Spinoza, Leibniz, o ahora Kant, dirigidas por Francisco José Martínez, Concha Roldán o Juan Manuel Navarro, se constituyen en una razón profesional en sí misma, capaz de ofrecer ediciones actualizadas de autores, donde esta era una tarea pendiente como sucedía en el caso de Leibniz, felizmente abordada por José Antonio Nicolás, o de proponer trabajos de erudición filológica y filosófica importante, como se puede ver en el anuario bibliográfico de obras sobre Spinoza, editado en la revista *Anales de Historia de la Filosofía*. En el primer caso, la filosofía moderna, en este sentido, puede ofrecer un arsenal de argumentos que, en ciertos casos, siguen afectando al presente. Tal es sobre todo el caso, sobre todo de Spinoza, que se ha hecho circular desde las perspectivas de G. Deleuze y de A. Negri y que ha sido aceptada por la academia de forma incomprensiblemente pasiva.

Estamos ofreciendo una descripción sociológica de la filosofía española académica, que actualmente ha sido codificada (Vázquez García, 2009). Esta aproximación nos permite identificar grupos de trabajos e intereses corporativos que ponen a nuestro alcance el mayor taller filosófico disponible de entre los producidos por la humanidad para realizar ejercicios refinados de argumentación abstracta. Sin duda, esto caracteriza a los casos de Descartes, Spinoza, Leibniz o Hume. Curiosamente, que Kant se haya sumado más tarde a este orden corporativo muestra muy bien las dificultades dobles de nuestra academia: por una parte, la dificultad de organizar sociedades

rio de J. Bayod y J. Parellada, Gredos, 2011); de Francis Bacon ha publicado *La gran Restauración* (Alianza, 1985), ahora reeditada. Por si todo esto fuera poco, ha organizado importantes congresos, como *Filósofos, filosofía y filosofías en la* Encyclopédie *de Diderot y d'Alembert*. Actas del Congreso Internacional sobre la *Encyclopédie*: Barcelona, 16-17 de octubre de 2008 (Publicacions i Edicions, Universitat de Barcelona, 2009); *Cosmología, teología y religión en la obra y en el proceso de Giordano Bruno*: Actas del congreso celebrado en Barcelona, 2-4 de diciembre de 1999 (Universitat de Barcelona, 2001), o el magno *Potentia Dei: l'omnipotenza divina nel pensiero del secoli XVI e XVII* (ed. de G. Canziani, M. A. Granada e Y. Charles Zarka, Franco Angeli, 2000). Todo esto hace de la obra de M. A. Granada, sin ninguna duda, la más cumplida de la academia española contemporánea.

amplias y dinámicas; por otra, la de poner en juego en el presente el argumento de una filosofía que no ha servido a una intervención radical en el presente. Kant, a diferencia de Spinoza, no ha inspirado a ningún Negri ni ha sugerido ningún libro como *Multitud*. Tampoco ha inspirado como Hume el programa normativo de producción de esquizofrenia de un Deleuze. Su pensamiento republicano, europeísta y crítico[18], que ha brindado bases normativos para mejorar instituciones existentes, no ha encontrado eco en un proceso filosófico que ha gastado medio siglo ya empeñado en desconstruir la instituciones occidentales, para dejar al primer medio siglo XXI la tarea de llorarlas y supongo que el ingente esfuerzo de intentar reconstruirlas. Quizá eso nos permita pensar que Kant todavía nos espera.

3. IDEOLÓGICA. UNA VIEJA BATALLA

La segunda opción para aproximarnos a este tema es muy diferente. Ya no asumiría la *episteme* clásica definida por Foucault en *Las palabras y las cosas* como la específicamente moderna y no buscaría conceptuar la empresa fundamental de Descartes o la teoría de la subjetividad de Hume. Ahora no tendríamos que reflexionar sobre la manera en que los españoles han recibido a Europa y su pensamiento, identificado en sus grandes autores. Su punto de partida no sería la evidencia de la diferencia hispana, interpretada como una desviación, un déficit, una regresión que hay que superar, aunque sea de forma tardía. La nueva aspiración, que procede de los momentos de autoafirmación nacional que tuvieron lugar en los años postreros del siglo XVIII, y que llega hasta el pleno siglo XX en la defensa de la «especificidad española», pasaría por preguntarse más bien por lo que España ha aportado a la cultura europea, lo haya reconocido o no una Europa que traicionó su matriz unitaria con la ruptura de la catolicidad y de la idea imperial. Como se puede suponer, en esta segunda aproximación la fuerza del componente ideológico es muy intensa y recae sobre la pregunta de qué sea España y cuál sea de verdad el camino de Europa.

Este proceso de autoafirmación ha tenido episodios agudos, como el de la «polémica sobre la ciencia española» del siglo XIX, y siempre estuvo enraizado en los profundos problemas de autopercepción que

18. Este es el sentido de algunas de mis aportaciones: Villacañas Berlanga (1999a; 1999b; 1987). En la misma línea, M. Hernández Marcos, desde los días de su tesis hasta sus últimos artículos sobre *lex permisiva*.

la cultura española ha mostrado a lo largo de su historia. Una mirada que concluyera que esta aproximación es una reliquia del pasado sería apresurada. El presente está atravesado por una paradoja digna de atención. Ciertamente, no vivimos ahora en un universo social desideologizado. Sin embargo, la institución universitaria está aparentemente alejada de estos asuntos. Desde este punto de vista, la pregunta acerca de lo que España ha ofrecido a Europa no despierta gran interés académico. Sin embargo, la ola de autoafirmación patriótica altamente ideológica, que en cierto modo responde a deficiencias centenarias propias de la construcción constitucional del Estado, es hoy por hoy más aguda que en cualquier otro momento de la vida democrática española reciente. Sin embargo, la Universidad no está en condiciones de intervenir en este proceso, que ya se ha desprendido de todo criterio de sobriedad y se ha convertido en un dispositivo ideológico autónomo mediante la activación de prejuicios, ideologías y posiciones completamente equivocadas, ilusorias y manipuladoras, todas ellas destinadas a activar un nuevo nacionalismo españolista radical que se inició con el programa del segundo gobierno Aznar. Si algún académico quiere salir del gueto de las aulas, tendrá que pagar el peaje de intervenir en estos temas sin la menos independencia[19].

En estas condiciones, la Universidad está tan distante de esta operación que no puede intervenir como soporte, pero tampoco como elemento crítico. Simplemente vive al margen, con lo que confiesa su impotencia e insignificancia. Es sintomático que este rearme nacionalista sea protagonizado por escritores *amateurs*, por periodistas o novelistas, o por académicos improductivos y periféricos del sistema de ciencia, pero muy bien instalados en agencias oficiales, *mass media* y reales academias ritualizadas y empeñadas en un trabajo estéril, pero casi siempre lujoso y caro. La polémica acerca de las biografías de grandes hombres españoles, protagonizada por el presidente de

19. No invoco aquí la producción de Pío Moa, que alienta la representación del presente político en términos de reedición del enfrentamiento civil de la República, con una culpabilización de los males de España en la política del PSOE. Esta culpabilización se comprende como una destrucción del mito de la legitimidad republicana. En este sentido, hay una curiosa comprensión básica a esta línea de reflexión: se pretende disolver mitos asentados en la opinión pública que, en cierto modo, reeditan otros mitos que se habían retirado hasta el subsuelo por la presión de la modernización española de los años sesenta, setenta y ochenta, pero que ahora se restauran de nuevo como portadores de potencia crítica frente a lo que se configuró como sentido común en los años de la transición democrática. Así que vamos de mito en mito, pero nunca de ilustración en ilustración. Por ejemplo, la palabra mito aparece en muchas intervenciones recientes de Serafín Fanjul, que trabaja en esta línea tras una obra de folclorista y arabista importante.

la Real Academia de la Historia, Gonzalo Anes, cuya última monografía digna de tal nombre se remonta a los años setenta, es en este sentido paradigmática. La parte activa de la Universidad que todavía mantiene un sentido de la dignidad del trabajo científico mira con desdén este circuito desacreditado, entregado a las afinidades ideológicas más estrechas, pero no es capaz de desactivarlo.

Respecto del campo de la filosofía, lo más característico es la incorporación a este proceso de figuras interesantes de la filosofía española, como Gustavo Bueno, que ha ofrecido la autoridad intelectual más célebre a esta corriente de autoafirmación. La confesión de Gustavo Bueno de que su posición está sostenida sobre la mirada de Ramiro de Maeztu muestra con claridad cómo esta agrupación de académicos, literatos, periodistas y grupos de *mass media* —muchos de ellos se agrupan en la Fundación para la defensa de la nación española y están vinculados a conocidos diarios o cadenas de televisión— está vinculada a la mirada que configuró Menéndez Pelayo y que en su día Maeztu actualizó y representó[20].

En mi ya lejano *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía española* señalé cómo la empresa fundamental de aquel complejo intelectual, con su editorial y revista, conocida como Acción Española[21], fecundó la continuidad entre la época de militancia antirrepublicana y la cultura del franquismo[22]. En este sentido, los elementos centrales de la cultura del franquismo en su época más estable procedían de la reacción que ya se encerraba en los muros de la Restauración y la República. El efecto de la obra de Marcial Solana sobre el mito de la Escuela de Salamanca como adecuada filosofía española fue ingente[23],

20. De inspiración tradicional es Bueno (1999), que acompañó la política antieuropeísta de Aznar, sugiriendo que la potencia imperial española era por sí misma una alternativa a la comprensión europea. Este fue en cierto modo el sentido de la forma de ver el reinado de Carlos V como un visionario de la unidad europea, al margen de que se hiciera *manu militari*, tal y como la hizo circular M. Fernández Álvarez. En esta línea, la obra de G. Bueno también aspira a desmontar mitos, como dice la consigna oficial, como el mito de la felicidad, de la cultura o de la izquierda o el del llamado «fundamentalismo democrático», pero siempre se detiene ante algo que no es un mito: España. Este es el sentido de Bueno (2005). Pero que España no sea un mito es aquí irrelevante. Lo decisivo es si está bien constituida o no. Ocultar este problema desde la pretendida realidad sustancial de España es un proceso que no resiste un comentario serio.

21. Cf. para otros trabajos sobre Maeztu, Morodo (1980 [1985]). Ya su maestro Tierno Galván había publicado en 1952 su ensayo «El fundamento inconmovible del pensamiento de Ramiro de Maeztu». En 2003 salió publicada la biografía de González Cuevas, completamente estéril desde el punto de vista del análisis del pensamiento de Maeztu.

22. Una buena muestra es Rey Carrera (1938).

23. Solana (1928). En este sentido, es muy sintomática su reaparición ya en el

pero también contribuyeron los franceses que publicaban bajo el régimen de Vichy (Guy, 1943a). Los autores que colaboraron en Acción Española pasaron luego a la franquista Editorial Española, ya en funcionamiento en plena guerra y, desde ahí, muchos se enrolaron en la nueva editorial Rialp que, además de prestar su atención a Menéndez Pelayo[24], proyectó temas y autores de los años treinta hasta los años sesenta (Martínez Gómez, 1961). Sin embargo, debemos superar todo intento de vincular la tarea y función de la importante Escuela de Salamanca con esta mirada ideológica sobre la esencia de España. La primera es un objeto de estudio que reviste el mayor interés histórico y la segunda es una tradición de exégesis muy problemática, aunque sea ella misma un fenómeno político interesante[25].

Si antes dijimos que la recepción española de la gran filosofía moderna europea fue muy limitada hasta principios de los setenta, podemos decir a la inversa que la cuestión ideológica de la tradición española se mantuvo intensa y mayoritaria justa durante ese mismo

franquismo inicial con su *Historia de la filosofía española: época del Renacimiento (siglo XVI)* (1940-1941). Naturalmente, ya antes se habían estudiado este asunto en Stegmüller (1934).

24. Menéndez y Pelayo (1955/1964). La razón de Estado cristiana y la cruzada contra Maquiavelo quedó recogida en Dempf (1961).

25. Este estudio comenzó de forma curiosa con un ensayo de Fernando de los Ríos, *Religión y estado en la España del siglo XVI* (1927). Los intereses de la alta investigación hispánica por este tiempo no pasaban por la escuela de Salamanca. Por ejemplo, Américo Castro se interesaba más bien por Mal de Lara (1925). La investigación de la escuela no ha cesado de aumentar, como corresponde a un índice y a un factor tan decisivo de la vida histórica. Cf. por ejemplo el reciente libro coordinado por S. de Dios, J. Infante y E. Torijano (2012); la dimensión económica de la Escuela ha sido muy apreciada, como en Gómez Camacho (1985). J. Barrientos García ha dedicado una monografía muy erudita al tema (2011). La atención a la problemática de los indígenas ha sido desde luego la más importante, como se puede ver en la obra dirigida por D. Ramos (1984). También se puede ver la obra de P. Cerezo de Diego (1988). Siempre en el entorno de la defensa de los dominicos, cf. Brufau Prats (1989). Pero la fundamental fue la obra de C. Baciero y L. Pereña, *Carta Magna de los indios: fuentes constitucionales 1534-1609*, que era una fijación de textos y una edición crítica publicada en Madrid (1988); antes ya había publicado Pereña *La Escuela de Salamanca: proceso a la conquista de América* (1986). A él se debe la dirección de la magna obra *Corpus hispanorum de pace* (2002). De este ámbito surge también Redondo Redondo (1991). Con el centenario del Descubrimiento aumentaron las intervenciones. En ese sentido, Pereña (1992a), siempre con la Comisión Nacional Quinto Centenario. También de Pereña es la monografía (1992b) que pretendía dar el tono de la celebración. Otras intervenciones de aquel año son las reunidas en Mangas Martín (dir.) (1992). Con posterioridad, Belda Plans (2000), y la tesis doctoral de L. Gómez Rivas (2004), dirigida por V. Martín Martín. Para una aproximación bibliográfica pormenorizada cf. Pena González (2008) y del mismo (2009). La atención extranjera se ha mostrado en el reciente libro de Azevedo Alves y Moreira (2010). Por último se puede ver Flórez Miguel, Hernández Marcos y Albares Albares (dirs.) (2012).

periodo. Basta un breve repaso bibliográfico para recordar la presencia activa del amigo de Maeztu, el sutil y elegante Leopoldo Eulogio Palacios (1951), o los discípulos de sus más cercanos amigos, como por ejemplo Salvador Marrero o Fernando González de la Mora, próximos ambos a Eugenio Vegas Latapié, el secretario de Maeztu, todos ellos deseosos de recoger la teoría de las elites de Ortega para ponerla al servicio del ideario católico[26]. Cualquiera que deseara aparecer con rostro propio en este escenario, y distanciarse de la tradición, podría ser acusado de narcisismo (Alonso-Fueyo, 1953). Ni siquiera Eugeni D'Ors (1945) pudo escapar a esta corriente. Lo que esto dio de sí puede ser recogido en el libro de López de Quintás que ponía fin a una época, o en los anuarios filosóficos que editado Fernández de la Mora por los años sesenta[27]. Pero en el fondo, Ramiro de Maeztu no era un nacionalista español y por eso no siempre podía ser recibido de forma adecuada por el presente. La misma suerte corrió uno de sus mejores discípulos, Elías de Tejada[28], un pensador riguroso y plural, olvidado de forma injusta y verdadero sucesor de la mejor veta de Menéndez Pelayo, la que aspiraba a hacerse con las diversas herencias de un concepto ampliado de cultura hispánica que alcanzaba desde luego a Portugal y a Nápoles, pero que hacía de uno de sus puntos básicos la gran cultura nacional catalana, conservadora y católica. Esta posición habría iluminado el presente hispano desde

26. Vicente Marrero dedicó una monografía a la vida y obra del famoso padre Santiago Ramírez (1971). En 1955 había publicado la biografía intelectual de Maeztu, y en 1961 hacía lo propio con Ortega, a quien caracterizaba de *Filósofo mundano*. Por los mismos años de la biografía de Maeztu publicó una antología *El tradicionalismo español del siglo XIX* (1955). El autor de *El Crepúsculo de las ideologías* (1965), ya se había ocupado de Ortega en 1961, en una aproximación que vincula Ortega con el 98 en la línea de la polémica entre Calvo Serer y Laín Entralgo. Luego abordó a Balmes desde la problemática del Estado democrático liberal (1974), una obra publicada por el ayuntamiento de Vich, aunque ya antes había puesto en circulación su tesis del Estado de razón, en 1972, en su discurso de ingreso en la Academia de Ciencias Morales. Su libro de *Filósofos españoles del siglo XX*, publicado ya en los ochenta, era una memoria excelente de la mirada sobre la tradición filosófica por los hombres que deseaban optimizar el régimen de Franco sin llegar a la construcción democrática. Las intervenciones de Fernández de la Mora sobre Maeztu son muy variadas y continuas. Muy significativa es su serie de *Pensamiento español*, una especie de anuario de las novedades intelectuales españolas que comenzó a editar en 1963, dedicado desde Azorín a Zubiri, y que llegó hasta 1969. Sus memorias son muy relevantes para el estudio del cosmos político del franquismo.

27. López Quintás (1970). La misma época fue clausurada por J. Martínez Marzoa (1974). Este era el objetivo de la obra de E. Díaz (1974; ^{2}1989). Desde otro punto de vista la tesis de García Fernández (1976), dirigida por José Todolí.

28. Quizá podría haberse sostenido esta mirada con las reflexiones de Batllori, si no fuera por el carácter más bien misceláneo de su obra. Cf. Batllori (1994).

esquemas que quizá tienen como seguidor a Miguel Herrero y Rodríguez de Miñón y Ernest Lluch, y habría mostrado el carácter reciente de ese concepto conservador de España con pretensiones homogeneizadoras, incapaz de distinguir entre el proceso de la construcción de un Estado inexorablemente unitario y la reducción de las culturas hispánicas a la única castellana. Estas posiciones conservadoras tradicionales estaban mejor preparadas para una constitucionalización existencial de España que una posición dogmática de que España ya estaba constituida como nación. De hecho, habrían permitido entender mejor el problema catalán y vasco de lo que ha hecho una filosofía nacionalista sin rigor, apegada a fines legitimatorios, que no tiene otro contenido que la defensa de posiciones de privilegio.

Aquí deseo hacer un inciso que juzgo importante. Por mucho que la línea principal del pensamiento español del siglo XX pasara por Ortega, es preciso reconocer que la voluntad de novedad del gran maestro, a veces tan intensa como banal, le impidió que él o sus discípulos forjaran un concepto apropiado de lo que podía ser la filosofía española moderna. En este justo sentido, Ortega no nos sirve de nada a la hora de encarar nuestro tercer punto, el verdaderamente filosófico. Ante sus propios ojos y los de sus seguidores, Ortega no hacía pie en nadie, era un *novum* radical y la filosofía española era exclusivamente lo que él había traído a España. Filosofía moderna era la del siglo XX[29]. A lo más que se llegó fue a comprender que la filosofía moderna española era la retórica humanista y barroca. Ortega era su continuador en las formas, tal y como sugirió Thomas Mermall (1978) y su seguidor español Francisco Martín (1999). Por lo general, los hombres de la generación de Ortega no miraron a la historia intelectual hispánica y tendríamos que llegar a su discípulo José A. Maragall para que se comenzara a producir algo parecido[30]. Así que dejaron el campo de la tradición a los rivales políticos e ideológicos.

29. Garagorri (1985), que es una versión ampliada de su (1968). Lo había precedido J. Marías en la tipificación ofrecida en (1963), cuya primera edición es de 1948 (reeds. 1956, 1973). Poco después, Marías recibía el existencialismo y lo incorporaba a la filosofía española (1955). Posteriormente, seguiría La Escuela de Madrid (1959). Es sabido que L. Araquistáin le dio una respuesta contrastada en *El pensamiento español contemporáneo* (1962). Sin duda, hay una defensa del nacionalismo español desde las filas de las izquierdas políticas, que es muy cercana al pensamiento de la derecha, como se ve en Saña (2007). Este pensamiento nacional también tenía sus antecedentes en la Restauración. Cf. Juderías (1918) y su *La Leyenda negra* (s. a.). Cf. Méndez Bejarano, *Historia de la filosofía en España hasta el siglo XX: ensayo* (s. a.). Y los amigos extranjeros de España no piensan de otra forma. Cf. Höllhuber (1967).

30. Se puede ver el propio Zaragüeta (1963). En los más conservadores, se partía sencillamente de Menéndez Pelayo, que a todos los efectos era palabra autorizada.

Sin duda, Maravall formaba parte de ese sincretismo que desde posiciones cercanas al franquismo intentaba usar a Ortega. El primer Maravall, así, asumió la defensa de los ideales imperiales, específicamente falangistas, en sus estudios sobre Carlos V y la idea imperial, al tiempo que puso su mirada en un análisis del Barroco destinado a fomentar el impoliticismo forzado del franquismo sublimado en la elegancia cortesana de Gracián, capaz de inspirar a una elite académica refinada y productiva[31]. Una excepción fue Elías Díaz (1994), que intentó reconstruir una tradición española tal y como podía ser contempladas desde las ideas socialistas, siguiendo la perspectiva de Tierno Galván, con sus viejos estudios sobre el tacitismo[32], y con la idea de mostrar que el socialismo español procedía del viejo krausismo[33] y de la Institución Libre de Enseñanza, una propuesta teórica que no habría resistido la mirada de Pablo Iglesias. La versión más general de este intento la realizó José Luis Abellán, con su ingente obra, que estaba estimulada por una doble influencia del humanismo erasmista y de los discípulos de Ortega como José Gaos[34]. Sin duda, esta convergencia motivó la formación de la Asociación de Hispanismo Filosófico que, dotada de una revista, ha mantenido el paso generacional de los grandes maestros a los discípulos y ahora en una especie de secretismo organicista en el que los herederos de Menéndez Pelayo cooperan con los herederos del positivismo y del republicanismo, clausurando así la disputa de la ciencia española del siglo XIX[35].

31. Se puede ver mi análisis de las aproximaciones de Maravall a Carlos V en *¿Qué imperio?* y en mis intervenciones sobre el tema en Villacañas Berlanga (2009a). Como es natural, Maravall evolucionó al hilo del régimen y bajo la influencia de sus discípulos, como A. Elorza. A este Maravall le debemos el ensayo fallido de interpretar las Comunidades como primera revolución burguesa moderna, de 1963. Luego, se entregó a analizar el siglo barroco como una estructura histórica en el mejor de sus ensayos, de 1975. Por fin, cuando se puso de moda el siglo XVIII, se reconcilió con la España autonómica del final de su vida, evaluando figuras como Mayáns. En una línea cercana de Maravall, Eguiagaray (1965).

32. Tierno Galván ha visto editadas por orden cronológico sus *Obras completas* en siete volúmenes (Aranzadi) a cargo de A. Rovira, como director de la edición. El último volumen es de 2011. A Tierno Galván le ha dedicado su tesis J. Novella (Centro de Estudios Constitucionales, 2001).

33. Díaz (1989). Sin duda, se trata de una grosera manipulación ideológica destinada a mostrar que el socialismo tenía una teoría, que era una vieja aspiración española y que estaba enraizado en los movimientos renovadores de la conciencia española. Sin duda, esto ha condenado al socialismo español a convertirse en un esquema de intervención de elites, que era lo que ofrecía el krausismo.

34. *Historia crítica del pensamiento español* (Espasa, Madrid). Ahora se puede consultar digitalizada en http://saavedrafajardo.org.

35. No quedó mejor reflejado este ideario que en su *Hacia un nuevo inventario de la ciencia española* (2000).

Frente a estas intervenciones, que tienen la aspiración de mostrar que siempre habría existido una cultura moderna española moderada, desde el tacitismo, capaz de plantar cara a la más desnuda escolástica, y que en el fondo reproducía el esquema de ortodoxos y heterodoxos de Menéndez Pelayo, que pronto pasó a ser integrado en la mirada de los vencidos, como Francisco Ayala, estaba la defensa de los grandes hallazgos de la cultura española producidos por el derecho internacional y la doctrina económica de la Escuela de Salamanca, un tema que sigue siendo importante objeto de estudio. Así se comenzaron las grandes ediciones del *Corpus Hispanorum de Pace*, que se encargó al CSIC. Habría sido formidable que se hiciera una edición de Vives, pero jamás se llegó a esto, teniendo que conformarnos con la edición de Lorenzo Toner, que apenas tiene consistencia filológica. Esta gran obra de Estado, luego obtuvo su mimesis por parte de las autonomías, que comenzaron a editar a sus prohombres: así es de destacar la labor de Extremadura, con la edición de Pedro de Valencia, del ayuntamiento de Pozo Alcón, con la edición de Ginés de Sepúlveda, o la impresionante labor de la editorial oficial de la Junta de Castilla y León, posiblemente la mejor de las editoriales regionales, y en todo caso modélica por el rigor y la coherencia.

Es curiosa la escasa atención que el pensamiento tradicionalista del siglo XIX dedicó a la figura, siempre compleja, del eminente jesuita Francisco Suárez. Hasta la obra de Carreras Artau (1921), no aparece nada relevante o digno de atención escrito por un español. No así en el ámbito francés o portugués. Pero en ese mismo año de 1921 se comenzó a trabajar con insistencia, sobre todo en Cataluña[36]. Desde entonces no ha cesado el interés por esta magna obra[37], que no ha cesado de atraer la atención de los europeos[38]. El hito español más

36. Jordán de Urríes (1921). Ese mismo año se editaba *Tratado de las leyes y de Dios Legislador*, t. 10, *De la ley divina positiva antigua* (libro IX, caps. I-XV), t. 11 y último, *De la ley divina positiva antigua* (Libro IX, caps. XVI-XXII); *De la ley nueva divina*; vertido al castellano por J. Torrubiano Ripio (Hijos de Reus, Madrid, 1921).

37. R. Riaza Martínez-Osori, *La interpretación de las leyes y la doctrina de Francisco Suárez* (Tip. de la Rev. de Archivos, Bibliotecas y Museos, Madrid, 1925). A. Bonet, *Doctrina de Suárez sobre la libertad* (Editor Pontificio, Barcelona, 1927). Ya antes de la República, L. Recasens Siches se había ocupado de Suárez, de su filosofía del derecho, en *La filosofía del derecho de Francisco Suárez*; *con un estudio previo sobre sus antecedentes en la Patrística y Escolástica* (Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1927). C. Barcia Trelles editaba su *Francisco Suárez: (1546-1617)* en Valladolid (Universidad de Valladolid, 1934).

38. J. Brown Scott, *El origen español del derecho internacional moderno* (con prólogo de C. Barcia Trelles, Talleres Tipográficos Cuesta, Valladolid, 1928). Importante fue la obra de F. Stegmüller, *Zur Gnadenlehre des jungen Suárez* (Herder, Friburgo d. B., 1933).

importante en este camino de recuperación es la aportación de Xavier Zubiri con la traducción de *Disputaciones metafísicas sobre el concepto del ente*, editado en 1935 en la *Revista de Occidente*, que ya determinará el futuro del pensamiento de Zubiri. En la época de la dictadura de Franco se seguiría investigando, desde luego[39]. Tanto que hacia 1948, con motivo del cuatrocientos aniversario de su nacimiento, Jesús Iturrioz tuvo que editar una primera *Bibliografía suareciana*[40]. Luego seguirían otras[41]. Los mejores talentos jesuitas de la época se ocuparon de Suárez, como Elorduy (1948), y se hicieron obras importantes de homenaje en Salamanca y Barcelona[42]. Todas las instancias de España se movilizaron en competencia con Portugal[43]. El movimiento de celebración llegó a México. De esta época brota la obra de Luciano Pereña sobre Suárez, que comienza en 1950[44]. La academia europea siempre lo consideró un digno objeto de estudios y los españoles que estudiaban fuera se dedicaron a Suárez con atención. Muy significativo es el libro de Salvador Castellote, el primero de una serie entregada al autor[45]. A finales de los años sesenta se comenzó a editar *De Legibus* por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas y el de la *Defensa de la fe católica*, en el

39. Como es natural, se comenzó a sentir interés por Suárez en el inmediato franquismo, con la intervención de Zaragüeta Bengoechea (1941). Poco después Esteban Romero (1944), y hay que llegar a la obra de un amigo de Zubiri y de un importante personaje de aquellos años, Gómez Arboleya (1946). De la misma época es Hellín (1947); Gómez Robledo (1947), un extracto de la tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia de Comillas, y su *El origen del poder político según Francisco Suárez* (1948).

40. No solo la bibliografía, también Iturrioz (1949).

41. Múgica (1948), con una introducción sobre el estado actual de los estudios suarecianos por E. Elorduy.

42. *Homenaje al Dr. Eximio P. Suárez, S. J., en el IV centenario de su nacimiento: 1548-1948*, por los doctores T. Andrés Marcos [*et al.*] (Universidad de Salamanca, 1948). Por lo que hace a Barcelona, se aprovechó la oportunidad para celebrar a Suárez con Balmes: *Actas del Congreso Internacional de Filosofía: Barcelona, 4-10 Octubre de 1948: con motivo del Centenario de los filósofos Francisco Suárez y Jaime Balmes* (Instituto «Luis Vives» de Filosofía, Madrid, 1949).

43. Del Rosal (s. a.); Lanseros (1949); Alejandro (1948); Gallegos Rocafull (1948); Alcorta (1949); Galdós (1948-1950); *Actas del IV Centenario del nacimiento de Francisco Suárez 1548-1948* (Dirección General de Propaganda, Madrid, 1949-1950); Adro (1950). Digno de mención es el homenaje conmemorativo de la Exposición Bibliográfica del Centenario de Suárez (Madrid, 1948), *Filosofía española y portuguesa de 1500 a 1650: repertorio de fuentes impresas, exposición bibliográfica* (Biblioteca Nacional/Ministerio de Educación Nacional, Dirección General de Propaganda, Tip. P. López, Madrid, 1948).

44. Pereña Vicente (1954; 1956).

45. Castellote Cubells (1962/1963; 1978).

Centro de Estudios Constitucionales. El pensamiento de las relaciones entre el Estado y la Iglesia siempre ha atraído la atención, desde los años setenta a los noventa[46]. Tanto es su interés que por fin se ha traducido la obra pionera sobre su figura (Scorraille, 2005). En realidad, su aportación a la metafísica moderna es formidable y llega a Spinoza por diversos sitios: desde Descartes y desde el amigo jesuita Van Aspen. Por eso es una buena noticia que su interés siga intenso[47]. En todo caso, el pensamiento metafísico de Suárez es de gran estilo y alcanza la plenitud de la metafísica europea del siglo XVII (Lewalter, 1967). Sin su distinción entre ente real y formal o de razón, es imposible comprender a Descartes y a Spinoza y la evolución de la escolástica española (Fernández Rodríguez, 1972). Todavía espera un abordaje sistemático y completo y es de esperar que con motivo del V centenario de su nacimiento pueda ser una ocasión debida.

4. FILOSÓFICA

Frente a estas dos opciones, sociológica e ideológica, la tercera posibilidad podría aspirar a problematizar la idea de filosofía moderna concentrada en la gran formación de la *episteme* clásica a partir de la emergencia de la Reforma, de la construcción del Estado y de la época que culmina con la guerra de los Treinta Años y que tiene a Bacon, Descartes y Kepler como principales protagonistas. Sin duda, para esta operación se debe denunciar la íntima implicación entre el *cogito* y la subjetividad moderna, por un lado, y la construcción de la astronomía desde el avance de la geometría como ciencia fundamental. Pero esta denuncia no tiene una función de afirmación de lo propio, como hace el programa ideológico. De la otra parte también se debería cuestionar la ideología que subyace a la interpretación dominante de la Escuela de Salamanca, con la fundación del derecho de gentes o con la descripción del surgimiento del derecho internacional cosmopolita como algo hispano. La llamada *tradición española* no es sino una rama de la tradición europea, compartida por tantos *clercs* europeos, razón por la cual fue tan importante y mantuvo un diálo-

46. Molina Meliá (1974); Pace (1986); Rivera (1999).

47. Sobre todo en Pamplona y en la Universidad del CEU san Pablo. Cf. Cruz Cruz (ed.) (2009); respecto del segundo grupo, cf. Fernández de la Cigoña Cantero y López Atanes (eds.) (2010); o la intervención paralela de López Atanes, de Bustos y Pardo y de Villena (eds.) (2010). Para estudios extranjeros recientes cf. Hill y Lagerlund (2012).

go con tantos intelectuales, desde Erasmo a Grocio a Althusius[48]. Así que esta tercera opción debería separarse de los datos de la vieja polémica de la ciencia española, de las preguntas acerca de lo que España ha dado al mundo, las preguntas fundamentales de la autoafirmación nacional hispana, y estaría mucho más interesada en la pregunta acerca de la específica experiencia hispana en su complejidad interna y en su relación con Europa de forma sincrónica. En cierto modo, hemos de aspirar a disolver aquel viejo esquema de qué debe Europa a España, o cuál es la distancia de nuestro país respecto de lo que sería el proceso normativo moderno, cuestiones propias de una Ilustración que desea ocultar sus debilidades celebrándose a sí misma, escribiendo su propia historia, identificando su *afuera* ya superado y vencido. Planteamiento propio de una época de crisis que no se quería ver, como la de la víspera revolucionaria de 1789, esta pregunta de qué ha dado una nación a Europa es un fruto tardío de viejas victorias que desean perpetuarse con el prestigio del pasado, justo cuando el problema era el presente y el futuro. Como tales, sirvieron de punto de unidad a la forma imperial o hegemónica que va desde Enrique IV a Luis XIV y desde aquí, por el laberinto de la Revolución, hasta el espíritu racionalista del imperio napoleónico. Para una comparación adecuada necesitamos, como sugiere Koselleck, una teoría de los tiempos históricos, de los estratos temporales concretos. Seguir analizando a la España de los Austrias desde la Ilustración es un error conceptual.

Tan pronto comprendemos este hecho, nos damos cuenta de que la llamada filosofía moderna emerge sobre la disolución de la forma imperial hispana. La pregunta acerca de la relación entre la cultura hispana y la forma imperial Austria, en este sentido, se vuelve fundamental. La modernidad típica europea aparece como la aceleración de los aspectos centrales de la cultura triunfante sobre el imperio hispano, y por eso aparece organizada sobre la forma Estado, en dura competencia entre sí en todos los campos, desde la investigación científica a la ordenación jurídica, desde la racionalización económica a la técnica, desde la confesionalización a la disciplina social, desde la fiscalidad a la burocracia. De esta aceleración histórica y sistematización racional del poder, España está ausente en tanto que derrotada, y por eso su incorporación a la forma Estado será débil, osmótica y mimética y casi siempre presionada desde fuera. No sucedió así en Inglaterra, porque la minoría puritana supo vencer al por-

48. Interesantes anotaciones se pueden encontrar en Corso de Estrada y Zozorra (eds.) (2012).

tador del poder cuya comprensión de las cosas era cercana al poder de los Austrias, la casa de los Estuardos. Pero España no conoció esa guerra civil ni venció el sentido reverencial de su monarquía.

Describir este proceso inercial de mimesis, con sus lastres y debilidades, apenas tiene interés filosófico. Describir el *sentido hegemónico de la cultura imperial Austria* tiene más interés para la historia de las ideas. Ante todo, porque permitiría identificar un cosmos significativo que durante un tiempo fue un horizonte denso de referencias en sí mismo. Pero en modo alguno fue un cosmos simple. Aquí hallaría su lugar la investigación sobre la Escuela de Salamanca, pues permitiría mostrar cómo una forma cultural que hunde sus raíces en la autoafirmación de la cultura escolástica tardomedieval europea, impulsada por el renacer de las viejas órdenes religiosas del siglo XIII (franciscanos y dominicos), se hizo fuerte en España hasta dominar el centro directivo de su gobierno y el espacio evolutivo de su sociedad. Pero para eso tuvo que ganar una batalla histórica de la que han quedado restos muy significativos. Al vencer contra sus rivales humanistas, los padres de los *politiques*, los teólogos escolares no callaron en España. En el frontispicio mismo de su obra *Sobre el poder civil*, Vitoria defiende con vigor la idea del teólogo como el hombre universal, criterio último, juez que tiene en sus manos la decisión sobre la competencia de competencia, y que por eso se reserva intervenir en cualquier asunto de la vida social a discreción, desde la legitimidad de los juros a la dominación americana. Si la modernidad que funda el Leviatán y la ciencia implica el triunfo de la consigna *Silete theologi!*, entonces este proceso en España fue imposible[49].

Sea cual sea la manera en que este centro soberano generó prácticas de poder capaces de llegar hasta el último estrato social, mediante una compleja trama de capilares, siempre se trató de un pacto entre la forma imperial hispánica, su estructura de gobierno, su formación de elites y el triunfo de la cultura teológica sobre sus manifestaciones rivales. La forma en que se dispuso el operativo legitimatorio fue el providencialismo, la única ideología real de la casa de Austria. Así que el problema no es el de la recepción de la filosofía moderna en España —algo por completo imposible mientras hubo batalla—, o el de la filosofía escolástica como representante de la España eterna, sino identificar qué procesos sucedían en la España imperial mientras se combatía con esa Europa que resistía a la hegemonía Austria, esa Europa en la que, para ser competitivo contra una cultura más general, antigua, imponente, y dominante como la hispana, con aliados

49. Cf. Villacañas Berlanga (2005b).

muy serios en casi todos los países, se tenía que innovar lo suficiente como para vencer. En esta batalla se pusieron las bases para la autoafirmación específicamente moderna, la forma federativa de Flandes y Suiza, la forma económica racional en Holanda, la forma religiosa basada en la libre conciencia y en el poder vinculante del espíritu y del contrato, entre los puritanos, o la unión de poder civil y religioso bajo la autoridad política. Frente a estas armas, España solo pudo extremar el providencialismo para, con él, presentar como posible una victoria improbable a los ojos de los más lúcidos. Baltasar Gracián, con su estricta separación entre medios inmanentes y medios divinos, llevó el análisis al último fortín: su teología del desengaño también fundó una especie de teología política de la decadencia como redención. Pero ni siquiera entonces se dio el salto al momento positivo de un nuevo principio[50]. El providencialismo está diseñado para explicar tanto el triunfo como la derrota. Como posición legitimatoria no puede fallar.

Esta forma de entender las cosas nos lleva a identificar el verdadero problema en el que la pregunta filosófica tiene sentido: ¿cuál fue la índole de la lucha del poder hispánico por imponer su principio cultural como hegemónico a España y a toda Europa? ¿Y qué resistencias generó en la misma España? Describir esta lucha histórico-cultural no solo hacia fuera, sino también hacia dentro, es lo único relevante en este sentido. Y este sería el programa filosófico del que he hablado. Pues sea como sea, ni uno solo de los principios dominantes de esa lucha, ni de las representaciones que la acompañaron, fueron exclusivas de España. Al contrario, si se emprendió esa lucha por la hegemonía europea fue por el sencillo hecho de que las bases culturales de la nueva escolástica y del humanismo que soportaban la idea imperial eran ampliamente compartidas en Europa. Eso no es lo central en mi perspectiva. De hecho, esa batalla entre escolástica y humanismo era igual de intensa en Europa que en España, aunque no se dio de la misma forma. Y esto porque España tenía su propio ritmo histórico y sus propias realidades específicas. Por eso lo decisivo es registrar la índole de la lucha interior, que en cierto modo es semejante a la que se da contra Europa, pero que tiene algunos aspectos propios y muy interesantes. Por eso, casi por doquier, esa lucha llevó a la Reforma o a los *politiques*, pero en España no llevó a ninguno de esos dos sitios.

Y esto porque el asunto determinante de la índole de esa lucha, el antisemitismo, había sido sin duda más intenso y nítido en Europa

50. Cf. Villacañas Berlanga (2004; 2011a).

que en las tierras hispánicas durante todo el siglo XV. De hecho, el proceso hispano de depuración y exterminio de los judíos y marranos, y de transformación de los conversos en parias, fue un proceso de europeización. Y fuera cual fuera su resultado, y aunque en todo caso constituye un genocidio sin precedentes por su forma y amplitud, no impidió que la cultura y la sociedad hispánica mantuviera un contacto con el mundo judío sin parangón en toda Europa, lo que le llevó a Spinoza a entender que la peculiaridad de España estaba en su capacidad de integrar a las elites judías hasta disolverlas en su propio seno[51].

Estamos por tanto ante un proceso complejo y plural, que no se puede sentenciar con la apuesta por la Escuela de Salamanca, ampliada por la cultura de los jesuitas, que en modo alguno es lo mismo ni sirve a lo mismo. Ese proceso vivo, que definió cada vez sus enemigos, pero que guardó memoria de los anteriores, tuvo una primera oportunidad en el reinado de Carlos V, justo hasta el cierre cultural que implicó la derrota de Carlos, la persecución de los núcleos luteranos y reformados de Valladolid y Sevilla y la disolución del núcleo de Lovaina[52]. Este hecho fue continuado por la eliminación del partido de Éboli en la corte y la decisión a favor de la intervención del duque de Alba en Flandes. La época de Felipe II significó un oscurecimiento significativo, pero la emergencia de los Estuardos brindó nueva fortaleza a la cultura hispánica, aumentó su prestigio en determinados círculos europeos y a través de los grandes jesuitas le permitió participar de una nueva forma de cultura europea. Pero cuando Felipe II fracasó en todos sus objetivos, entonces, con el cambio de siglo, surgió una oportuna reflexión que revitalizó la inteligencia hispana. Aquí debemos identificar la obra de Mariana, que supo ofrecer a Europa la idea de una historia general española y la idea de una legitimidad del poder político normativo y concreto, funcional respecto a la realidad singular a la que hablaba. El tercer momento, en esa línea, lo culmina la época de Felipe IV, con una constelación de pensadores capaces de ofrecer un testimonio de la decadencia de una época y de una forma de vida de dimensión europea. Aquí Pedro Mártir Rizo, Saavedra Fajardo y Gracián son, sobre el último, acontecimientos que acompañarán todos los momentos en que Europa caiga en el nihilismo.

Si miramos este momento, podemos considerar que hay algo así como una filosofía clásica española, una *episteme* clásica hispana,

51. Cf. Villacañas Berlanga (2011b).
52. Cf. Villacañas Berlanga (en prensa).

que llevó a conciencia los dilemas del cosmos europeo de la primera modernidad, caracterizado por esa lucha todavía sin decidir por la hegemonía hispana en Europa, en la víspera de dar el salto a los nuevos principios del Estado, de la ciencia, de la confesionalizacion, la disciplina y de la economía de mercado que luego se levantó sobre su derrota. Esta *episteme* clásica hispana ofrece una experiencia propia de su cosmos histórico. Como tal, esa experiencia fue la obra intensa de desconstrucción de las propias premisas culturales hasta dejar en pie un escepticismo radical que solo puede encontrar refugio en un fideísmo decisionista sin otra razón suficiente que la fidelidad a la palabra dada[53].

En este esquema, Saavedra no tiene parangón, desde su *República Literaria* a su *Idea de un príncipe cristiano en cien empresas*[54]. Jorge García ha dejado bien claro que el hilo conductor de este Saavedra es el escepticismo, sutilmente encubierto en la última obra, pero que una lectura bien armada, como ha mostrado Antonio Rivera, permite extraer todas sus dimensiones[55]. La disolución conceptista del cosmos tradicional por parte de Gracián lleva a un proceso que, en términos de Blumenberg, se podría describir como la ultimación de un proceso de hallazgo de metáforas absolutas. Ambas opciones, permiten considerar el proceso de la inteligencia española como ultimado y cerrado, con la consecuencia de que el cosmos social siguió anclado en esa inercia que le prestaba el fideísmo, ya consciente de su carencia de razones suficientes. Neutralizada en su propia capacidad de evolución, la *episteme* clásica hispana se cerró sobre sí misma y dejó a la inteligencia española sin otra opción que una mimesis externa, que jamás tendría operatividad real porque las realidades seguían instaladas en la inercia mineral que ofrecía el fideísmo desnudo. Pero esta imposibilidad de vivir las premisas modernas desde dentro no dejó inactiva a la inteligencia, que todavía encontró anclajes para percibir el mundo histórico. Y este es un punto igual de interesante.

En todo caso, este proceso nos permite preguntar por la autoconciencia española, por la capacidad de diagnosticar males propios y por la capacidad de proponer medidas históricas capaces de detener la situación derrotada de España antes de que la derrota y sus desengaños fueran elevados a categoría ontológica por Gracián. Sus hombres se preguntaron por qué España no podía ganar el combate his-

53. Ningún testimonio mejor que la obra de Mayoralgo. Cf. L. S. Villacañas (2012).

54. J. García en su edición de la *República Literaria* (Cátedra, Madrid, 2006).

55. Cf. Rivera (2008), entre otras cosas.

tórico en el que ella estaba inmersa, y por qué tenía que cambiar su forma de percibirse si no quería quedar arrinconada como perdedora de la historia europea. Y a la hora de ofrecer soluciones y de proponer rumbos de actuación se basaron en modelos epistemológicos y en actitudes gnoseológicas capaces de ofrecer rendimientos adecuados. Y quizá esta reflexión sobre la época primomoderna española, cuando la posición de España era peculiar y propia, nos permite identificar el tiempo de una filosofía española clásica. Clásica porque responde al proyecto hegemónico hispano sobre Europa y el mundo, clásica porque ya había superado la obsesión del Renacimiento y el humanismo, corriente a la que se había confiado de forma intensa desde mediados del siglo XV[56] hasta la gran recepción de Erasmo y la posterior de la Reforma. Clásica en este sentido porque iba más allá de Vives, con su humanismo latino[57] y de Servet, con su incapacidad para asumir el escepticismo[58]. Clásica porque ya no está interesada en la divisa humanista de la *deificatio*, o de la *reformatio*, de la renovación del cristianismo a través del platonismo y la mística[59]. Clásica porque no está completamente pendiente de la problemática del *pneuma*, esa espiritualidad que nos pone tan cerca de la Reforma, con lo demuestra el padre verdadero de la gran espiritualidad hispana, Juan de Ávila, el maestro de Luis de Granada, sino de la traducción radical y material de *pneuma*, el *ingenio*, la verdadera categoría que protagoniza el proceso secularizador español. Clásica, en suma, porque no se lanza a un providencialismo ciego, sino que quiere contrastarlo con la naturaleza de las cosas.

Este punto, el paso de la cultura del espíritu y del *pneuma* al ingenio, es importante y puede registrarse su arqueología cuando tenemos la mirada adecuada. Sin duda, *espíritu* e *ingenio* hicieron su camino en paralelo desde el inicio en Alfonso de Cartagena. Luego, el *pneuma* había fundado una promiscuidad de alusiones que iban desde Galeno a San Pablo, desde la teoría de los espíritus vitales a la

56. Cf. mis trabajos sobre Alfonso de Cartagena y sobre la primera recepción de Platón en http:saavedrafajardo.org. De este platonismo dio cuenta en su día A. Bonilla y San Martín en su discurso *Fernando de Córdoba (1425-1486?) y los orígenes del renacimiento filosófico en España (episodio de la historia de la lógica)*, leído el día 26 de marzo de 1911, y contestación de M. Menéndez y Pelayo, Real Academia de la Historia (1911, Tip. de Fortanet, Madrid).

57. González González (1999). Finalmente, la gran monografía sobre el destino europeo de Vives nos ha llegado de la mano de V. Moreno (Biblioteca Valenciana, 2004).

58. A pesar de todo, Vives es central. Véase Noreña (1975).

59. Guy (1943b). Es muy meritorio el esfuerzo por ofrecer la cara académica de Fray Luis de León con recientes publicaciones como Orrego (2008).

teoría del alma, a la teología de la luz y de la contemplación. Pero, con el tiempo, el *ingenio* permitió centrarse en los resultados de los humores y espíritus vitales y animales a nivel de conciencia y estudiar las complexiones de los seres humanos de forma por completo ajena a la salvación, pero con capacidad de fundar ese subrogado que es la salud. Todavía Saavedra Fajardo tiene una idea clara de este naturalismo y lo aplica a la política de forma adecuada (Villacañas Berlanga, 2009b), buscando la salud del cuerpo político hispano, mientras que ya Gracián lo considerará como un espejismo de la juventud.

Esto nos permite identificar el postulado básico de la filosofía clásica hispana: una relación adecuada entre ingenio, cuerpo y conocimiento que le concede una impronta materialista sin la cual no es posible comprender a un Spinoza[60]. Esto no hace de ella menos filosofía religiosa, ni menos ética, ni menos política, ni menos portadora de una teoría de la salud. En suma, la filosofía clásica española tiene como paradigma la medicina y no una ciencia especulativa, sino una tradición y una mirada que ancla igualmente en la recepción de Galeno y en la superación de Avicena que tiene lugar a finales del siglo XV por obra de Francisco López de Villalobos[61]. Pero cuando identificamos esta arqueología y reconstruimos una línea de tradición, ya entramos en palabras mayores. Pues entonces comprendemos que nada tiene que ver esta mirada médica y escéptica con los teólogos de la escolástica, aunque desde luego tiene que ver con la teología del *pneuma* que despliegan los místicos y los evangélicos desde Servet y Juan de Ávila, pues anclaba en los intentos de platonismo y de agustinismo que desde finales del siglo XV venían fundando la experiencia de iluminación como conciencia de una soberana alegría orgánica, regida por la adecuada dieta y por la práctica de salud meticulosamente desplegada contra todas las prácticas de la cultura hidalga castellana, que en otro sentido también era el enemigo de los teólogos, sobre todo en América.

En estas condiciones, contemplamos los límites de la historia cultural hispana organizada por Américo Castro alrededor del mundo de los conversos. La complejidad de la filosofía clásica española que busco definir tiene que ver con la lucha entre teólogos, cultura hidalga (que tiene por ejemplo en Pedro Mexia y Mal Lara son sus manifestaciones más importantes, con un Diego Hurtado de Mendoza

60. Cf. J. L. Villacañas Berlanga, *Juan de Prado, amigo de Spinoza*, en http://saavedrafajardo.org.

61. De Villalobos preparo una monografía vinculando su destino a la construcción de un saber propio de la primera modernidad de Carlos V.

peculiar y excepcional), místicos espirituales y médicos del ingenio. Pero es preciso señalar el hilo que seculariza el espíritu en ingenio y escinde el mundo que estaba unido su origen. Los místicos y los médicos son los restos del mismo esquema cultural que resiste a la cultura hidalga y a la cultura escolástica. Si no somos capaces de mostrar que este mundo, unitario en su origen en los Cartagena, Lucena, se escindió en Pérez de Chinchón y en Juan de Ávila por un lado, y en Villalobos y Villalón, entonces no percibimos bien la versatilidad del mundo converso. Pues este resiste ante todo en el formato de los médicos humanistas, primero de Salamanca —de donde salen *La Celestina* y el *Lazarillo*, el *Viaje a Turquía* y el *Crotalón*— y luego de Alcalá —de donde salen Huarte, Orobio o Juan de Prado— de estos médicos que suelen ser literatos, religiosos, filósofos, diplomáticos. Si no vemos que el ingenio que analizan y honran es el resto del *espíritu* que se concentra en los místicos como experiencia intensa y propia, entonces no abordamos la cuestión de la cultura conversa de forma adecuada. Lo miraremos alrededor de las biografías y la sangre, y no del paradigma cultural adecuado, de la *episteme* generalizada, de una forma sólida y asentada de ver el mundo, centrada en las experiencias del cuerpo como índices de conocimiento y de salud/salvación.

Lo que no hará nuestra filosofía clásica será dar el salto de Descartes. En este sentido, las *Reglas para la dirección del ingenio*, en Descartes, es una respuesta especializada y específica que pretende dar el paso a un *esprit* convertido en *cogito*. Nuestros filósofos clásicos, apegados a una noción de filosofía natural, no darán este paso de separar el ingenio de su soporte corporal, de la misma manera que los místicos no separarán la experiencia de la iluminación del dolor y del gozo corporal. Sin duda, había una vieja tradición que vinculaba ingenio a salud, y una más moderna que mostraba que los ingenios patológicos tenían una productividad superior, siguiendo el platonismo de Ficino. Así seguirá hasta Vives. Pero solo Huarte mostrará la secularización adecuada al insistir en que los ingenios, como los carismas de san Pablo, permiten construir el organismo de la república, pues todos ellos son necesarios y funcionales. Así tenemos que el hombre universal no sería el teólogo, sino el médico, y que aunque no garantiza la salvación, sí pone en el camino de ella con más eficacia que lo hace el teólogo, que maltratando el cuerpo no puede hacer nada beneficioso para el alma ni para la república. No es un azar que Huarte publique en la Universidad de Baeza, justo la que fundara Juan de Ávila para recoger la sangre conversa de la Andalucía. Ni que de la misma manera que *La Celestina* y el *Lazarillo* son la literatura adecua-

da a la mentalidad de un Villalobos, *Don Quijote* sea la literatura adecuada a la teoría del ingenio de Huarte (Villacañas Berlanga, 2005c).

A la disciplina médica le compete regular los espíritus y humores concretos, y de este modo hallar el mejor uso para el resultante global de los mismos, el ingenio. Por eso la filosofía clásica española no es el renacimiento, aunque hubo en España renacimiento y humanismo[62]. Tampoco el erasmismo, por mucho que la obra de Bataillon haya sido un hito incuestionable en nuestro autoconocimiento (Bataillon, 1950). Tampoco es una mera lamentación por la decadencia, un tópico que supo compartir protagonismo con la ideología conservadora y con la mayor atención a la espiritualidad, como si esta fuera una consecuencia de la melancolía o del cinismo[63]. La filosofía clásica española es moderna porque encaró la situación de España en la primera modernidad y respecto a la propia realidad hispana; moderna porque era autorreflexiva, moderna porque también estaba orientada hacia la autoafirmación, moderna porque tenía bases epistemológicas firmes, anclados en el saber clásico, y modelos que iban más allá de la retórica. Moderna porque era una filosofía de la inmanencia y de los cuerpos, de los afectos y de la salud. Para entenderla se debe identificar algo más que la Escuela de Salamanca y algo más que la razón de Estado, o esa secuencia de aspectos sin ordenar que nos propone J. A. Maravall (1975) bajo el título más bien confuso de Barroco. Tenga la importancia que tenga la filosofía de la razón de Estado, y el libro clásico de Piñera (1970) lo deja claro, esta temática no permite por sí sola identificar las raíces y parámetros de una forma de pensamiento que debe anclar en la teoría del cuerpo y de los humores. Para esta empresa, la cuestión de la filosofía del siglo XVIII ya es de menor importancia, pues la situación histórica de España ya no está definida por la posición especial propia y las universidades no conocerán una renovación a lo largo del siglo de reformas fracasadas[64].

62. Por eso no estoy de acuerdo con la caracterización que se nos ofrece en Lamacchia (ed.) (1995). Esta periodización no parte de una adecuada teoría del tiempo histórico. Humanismo vernáculo lo hubo antes del siglo XVI hasta Pérez de Oliva y el humanismo latino de Vives no tiene par. Pero esta no era la producción característica de la *episteme* clásica española, que tiene como objeto lo singular y concreto de los cuerpos humanos y políticos.

63. Sainz Rodríguez (1924). El tema seguía pendiente en la época del franquismo porque era lo que había que rectificar; Olagüe (s. a.). No podemos recoger todas las publicaciones con este asunto. Pero llegaron justo hasta la oleada histórica revolucionaria que marcaría Mayo de 1968. Cf. Zorita Tomillo (1968). Una variación de esta cuestión, atravesada por las perspectivas de Maeztu, sin citarlo, es la de García Morente (1942). Cf. para este punto Villacañas Berlanga (2007).

64. Simón Rey (1977), bajo la dirección de Á. González Álvarez.

En suma, si hay un sentido de filosofía moderna española esta debe ser la que responde al problema de la posición de España en la primera modernidad, en la lucha que llevó a la modernidad triunfante tras 1648. En el siglo XVIII la mimesis respecto a la posición francesa e inglesa es demasiado evidente como para que no se pueda apreciar en la recepción de Locke, por parte inglesa, y de Voltaire por parte francesa[65]. A pesar de todo, el pensamiento inercial del siglo XVII siguió muy presente en el XVIII, como lo mostró Francisco Puy Muñoz en una monografía interesante (1966). Lo más relevante de la producción intelectual española de esa época tiene que ver con la disolución de la orden de los jesuitas y sus miembros expulsos y dispersos por toda Europa, de los que el Abate Andrés es el mejor ejemplo. Pero el cosmos propio de la filosofía hispana a había desaparecido y los talentos españoles solo tenía a su disposición diversas formas de mimesis. Y esto, incluso en lo que pasa por más propio, el pensamiento reaccionario, que como muy bien mostró Herrero (1988), ya era una copia del pensamiento reaccionario francés de finales del siglo XVIII.

Pero todo esto nos permite responder a la pregunta básica: ¿qué modelo epistemológico se puso en marcha cuando se intentó comprender la realidad, y de paso identificar la posición de España en el mundo moderno? La respuesta es solo una: la medicina. España fue vista como un cuerpo y se le aplicó de forma ingente la metafórica de la salud. La actitud fue la del escepticismo y no tanto el eclecticismo, como ha sugerido Quiroz-Martínez (1949). La aspiración, construir un cuerpo político sano para España y un cuerpo sano para los españoles. Cuando esto no era posible, observar lo insano e incluso, como en el caso de los místicos, gozar la excepción. Quizá esta fue la tradición más continua del pensamiento español. Y quizá fue la que transitó de manera más operativo desde el siglo XVII al XVIII[66] y fecundó la dimensión más cercana a la ciencia experimental y al naturalismo que había hecho de la investigación de la realidad americana su objeto preferido.

Por eso en la curiosidad por la descripción de cuerpos, de singularidades, de especificidades, todo lo lejano de la construcción legal

65. Equipe de Philosophie (1980). Más actual, Souto Rodríguez (2004).

66. Es lo que sucedió con el paso de los *novatores* a los médicos del siglo XVIII. Esto lo vio una monografía tan antigua como Sanvisens i Marfull (1953). Este asunto lo continuó a su forma Mindán Manero (1991). Una aproximación actual es la de Pérez Magallón (2002). La importancia de este elemento escéptico en el siglo XVIII ha sido bien iluminada por Sánchez-Blanco (1999). Para otros aspectos singulares Fabbri (1972).

del universo, pero lo cercano a la descripción del particular, ahí reside el espíritu del que vive el pensamiento clásico español, con su mirada atenta a los cuerpos reales, sus pasiones y sus afectos. Por eso la medicina es tan afín con la literatura y por eso se ha dicho con razón que la filosofía clásica española está en su literatura. Se ha olvidado decir que esa mirada ha aprendido en la medicina y que incluso sin ella Cervantes no habría construido su mejor obra. Pero a menudo el observador se deja llevar por las apariencias y no es capaz de comprender que esa es también la forma de mirar del místico. Esto permitiría trazar un paradigma propio del pensamiento clásico español. Y en este sentido es importante el libro de Kevin White (1997) porque persigue lo que podría ser un paradigma en la relación con América. No pensamiento jurídico del Descubrimiento, que recoge todas las viejas polémicas que habían acompañado desde antiguo a la expansión del mundo europeo, que es lo que más ha llamado la atención de los estudiosos (Brufau Prats, 1989), sino la realidad singular americana, en sus fenómenos naturales, históricos, lingüísticos, antropológicos. En ese atenerse a lo singular, en ese escepticismo de la teoría, en esta búsqueda del equilibrio de los cuerpos y de la alegría en las almas, en ese análisis de lo concreto, ahí reside el paradigma del pensamiento clásico español. Por eso no pudo sino ser crítico con la cultura hidalga de los cristianos viejos. Por eso, la cultura clásica española es en su origen conversa y marrana: conversa, sí, porque el logos encarnado fue decisivo para valorar el cuerpo como portador del espíritu, pero conservó estratos y formas de mirar que le hicieron mantenerse a distancia de la cultura militarista e hidalga en la que se fundó el imperio. Por eso no hay contradicción entre converso y marrano. Sin duda, ni unos ni otros vivieron la religiosidad judía en su nitidez, pero supieron incorporar a su religiosidad cristiana o su escepticismo una extrañeza por las formas más ridículas, estériles, ilusorias y fanáticas de la cultura hidalga y sacramental católica, porque ni llevaba a la salud ni a la serenidad. Y en este sentido podemos decir que Spinoza es la cima de la filosofía clásica española, aunque ya sea otra cosa. Pero aunque se exprese con el lenguaje del cartesianismo, su mirada profunda que vincula el cuerpo con el alma y que no deja en pie sino una única sustancia, nos hace regresar a la mirada del médico. Desde este parámetro, desde este gusto por lo concreto y por el escepticismo, la Ilustración española alcanza un nuevo horizonte, que va mucho más lejos de lo que Subirats (1981) expuso en su momento con indudable brillantez.

Ya va siendo hora por tanto de reclamar la tradición médica española como el centro de la filosofía clásica española. Y se ha hecho

mucho para reconocerla[67]. Pero falta una sistematización adecuada de sus puntos de vista, una arqueología de sus orígenes, una persecución de sus modulaciones. Esta sistematización pasa por darnos cuenta de que lo relevante no son solo las Universidades. Salamanca fue muy importante para los estudios de medicina a principios del siglo XVI, pero pronto fue sustituida por Alcalá, que sin embargo pasa por ser más avanzada desde el punto de vista teológico ya desde el principio. En realidad, se trata de tradiciones supra-institucionales y están apoyadas a menudo por un público lector, ansioso de lecturas, y una industria editorial que le brinda sus servicios con éxito. Por eso son relativamente interesantes los ensayos de aproximación sobre la base de Escuelas de Alcalá, como la de la Complutense de 1996, muy útil para mostrar la pluralidad y la riqueza del cosmos intelectual hispano, pero poco desde el punto de vista de mirada filosófica[68]. La cuestión no es la de identificar una complejidad y abordarla de forma ecléctica. La cuestión pasa por identificar una tradición, una forma de mirar, una forma de exponer, que tiene su fundamento en la ciencia médica tal y como se entendía cuando se abandonó Avicena hacia finales del siglo XV y se introdujo Plinio y Galeno, con la construcción sintomática de la lectura del ser humano y político que lleva a la obra cumbre de la antropología (Huarte)[69] y de la Política (Saavedra).

Con ello obtenemos un claro beneficio. Por fin se evade la cuestión central de Menéndez Pelayo, el par ortodoxo-heterodoxo, que ha atravesado un lado y otro de la historia intelectual hispana, desde la derecha y desde la izquierda (como lo muestra el caso de Francisco Ayala o de Guillermo de Torre, 1943) y que sigue inspirando a la reciente investigación en hispanismo, tanto desde el punto religioso como intelectual[70]. El otro beneficio es que por fin se puede hacer la pregunta por el tipo humano que configuró esa filosofía clásica española. Y me apresuro a decir que no fue el predicador, ni el reformador religioso, aunque tampoco fue el investigador abstracto al estilo Descartes. No fue el cortesano como tal, ni el discreto, ni el agudo, ni el gracioso, como los estudios literarios se han esforzado en proponer (Blanco-González, 1962). Fue más bien alguien escindido, de

67. Beuchot (1999).

68. Jiménez Moreno (coord.) (1996).

69. Para apreciar las diferencias con el siglo XVIII, cf. Juan Pablo Forner, *Discursos filosóficos sobre el hombre* (Imprenta Real, Madrid, 1787).

70. *Penseurs hétérodoxes du monde hispanique. Ouvrage collectif de l'équipe de recherche associée au CNRS*, 80 *(sur la philosophie de langues espagnole et portugaise)* (Université de Toulouse-Le Mirail, 1974).

doble alma, activo y pasivo a la vez, alguien situado dentro y fuera, el observador escéptico y distante, marginal y algo paria, que sin embargo no pierde el contacto con la realidad ni con sus exigencias, pero que no tiene poder para transformarla; vencido pero sobreviviente, que no es ni un puro derrotado ni un puro triunfador, un tipo humano complejo que se puede desplegar resbalando sobre la realidad, pero que tiene un pliegue de intimidad mística, ese tipo humano que continúa en el siglo XIX con Mesonero y con el inmortal Larra y que allí donde esté siempre portará consigo la chispa, espíritu o ingenio, de la inteligencia española.

BIBLIOGRAFÍA

Adro, X. (1950), *Francisco Suárez, en la España de su época*, EPESA, Madrid.

Albiac, G. (1987), *La sinagoga vacía: un estudio de las fuentes marranas del espinosismo*, Hiperión, Madrid; Tecnos.

Alcorta, J. I. (1949), *La teoría de los modos en Suárez*, Iselán, Madrid.

Alejandro, J. M.ª (1948), *La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista*, Universidad Pontificia, Comillas.

Alonso-Fueyo, S. (1953), *Filosofía y narcisismo: en torno a los pensadores de la España actual*, Guerri, Valencia.

Álvarez Pastor, J. (1916), *La teoría de las pasiones en Descartes y Espinoza (algunas observaciones acerca de dicha teoría)*, Imprenta Ibérica, Málaga.

Araquistáin, L. (1962), *El pensamiento español contemporáneo*, prólogo de L. Jiménez de Asúa, Losada, Buenos Aires.

Ardanaz, M. (dir.) (1998), *David Hume, perspectivas sobre su obra*, Universidad Complutense.

Arenas, L. (1997), *Sub specie identitatis: Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant*, Universidad Complutense, Facultad de Filosofía, Madrid.

Artigas Ramírez, J. (1951), *Descartes y la formación del hombre moderno*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto «San José de Calasanz» de Pedagogía.

Azevedo Alves, A. y J. M. Moreira (2010), *The Salamanca school*, Continuum, New York/London.

Baciero, C. y L. Pereña (1988), *Carta Magna de los indios: fuentes constitucionales 1534-1609*, CSIC, Madrid.

Balibrea, M. A. (2000), *El argumento ontológico de Descartes: análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona.

Barrientos García, J. (2011), *Repertorio de moral económica (1526-1670). La escuela de Salamanca y su proyección*, EUNSA, Pamplona.

Bataillon, M. (1950), *Erasmo y España: Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, FCE, México D.F.

Batllori, M. (1994), *De la Edad Media a la Contemporánea: Conversaciones sobre mi obra*, ed. de C. Carreras, Ariel, Barcelona.

Belda Plans, J. (2000), *La Escuela de Salamanca y la renovación de la Teología en el siglo XVI*, BAC, Madrid.

Beltrán, M. (1992), *El antipredestinacionismo de Espinosa*, Seminario Spinoza, Ciudad Real.
Beuchot, M. (1999), Tomás de Mercado, *Antología filosófica* (introd. y selección), Universidad de Navarra, Pamplona.
Blanco-Echauri, J. (1999), *Encontro Hispano-Portugués de Filosofía «Espinosa: Etica e politica» (1997, Santiago de Compostela)*, Universidad de Santiago de Compostela.
Blanco-González, B. (1962), *Del cortesano al discreto: examen de una decadencia*, Gredos, Madrid.
Brufau Prats, J. (1989), *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo*, San Esteban, Salamanca.
Bueno, G. (1999), *España contra Europa*, Alba, Barcelona.
Bueno, G. (2005), *España no es un mito. Claves para una defensa razonada*, Temas de Hoy, Madrid.
Bueno, M. (1956), *Reflexiones en torno a la filosofía de la cultura*, Universidad Nacional Autónoma, México D.F.
Bueno, M. (1958), *Natorp y la idea estética*, Universidad Nacional Autónoma, México D.F.
Bueno, M. (1959), *Conferencias*, Universidad Nacional Autónoma, México D.F.
Cabañas Agrela, L. (1991), *Lógica y metafísica en Leibniz: del cálculo lógico a la reforma de la metafísica* (tesis doctoral), Universidad Complutense de Madrid.
Carreras y Artau, J. (1921), *Doctrinas de Francisco Suárez acerca del derecho de gentes y sus relaciones con el derecho natural*, Tipografía Carreras, Gerona.
Castellote Cubells, S. (1962), *Die Anthropologie des Suárez: Beiträge zur spanischen Anthropologie des XVI. und XVII. Jahrhunderts*, Alber, Freiburg. (Hay ed. española de 1963 como separata de Anales del Seminario de Valencia 6/2, Facultad de Teología del Seminario de Valencia).
Castellote Cubells, S. (1978), F. Suárez, *De anima = Sobre el alma, Comentarios a los libros de Aristóteles, commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis* (introd. y ed. crítica), Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid.
Castro, A. (1925), *Juan de Mal Lara y su «filosofía vulgar»*, Hernando, Madrid.
Cerezo de Diego, P. (1988), *La Influencia de las ideas de la escuela de Salamanca en América*, Real Colegio Universitario «María Cristina» San Lorenzo de El Escorial.
Corazón, R. (1996), *La ontología y la teodicea cartesianas: estudio de las quintas objeciones*, Servicio de publicaciones, Universidad de Navarra, Pamplona.
Corso de Estrada, L. E. y M.ª I. Zozorra (eds.) (2012), *Justicia y liberalidad: antecedentes medievales y proyecciones en el siglo de oro*, Universidad de Navarra, Pamplona.
Crespo Güemes, M.ª V. (1981), *Sobre la identidad en Frege y Leibniz* (tesis doctoral), Universidad Complutense de Madrid.
Cruz Cruz, J. (ed.) (2009), *La gravitación moral de la ley según Francisco Suárez*, EUNSA, Pamplona, 2009.
D'Ors, E. (1945), *Estilos del pensar: Menéndez y Pelayo, Juan Maragall, Juan Luis Vives, San Juan de la Cruz, Ricardo León*, Ediciones y Publicaciones Españolas.
De Torre, Guillermo (1943), *Menéndez Pelayo y las dos Españas*, Patronato Hispano-Argentino de Cultura, Buenos Aires.
Del Rosal, J. (1948), *Algunos aspectos penales del pensamiento de Suárez*, Dirección General de Propaganda, Madrid.

Dempf, A. (1961), *La filosofía cristiana del estado en España*, estudio preliminar y trad. de J. M.ª Rodríguez Paniagua, Rialp, Madrid.
Díaz, E. (1974), *Notas para una historia del pensamiento español actual: (1939-1973)*, Edicusa, Madrid; Tecnos, 1989.
Díaz, E. (1989), *La filosofía social del krausismo español*, Debate, Madrid.
Díaz, E. (1994), *Los viejos maestros, la reconstrucción de la razón*, Alianza, Madrid.
Dios, S. de, Infante, J. y Torijano, E. (2012), *Cultura, política y práctica del derecho: juristas de Salamanca, siglos* XV-XX, Ediciones Universidad de Salamanca.
Duque, F. (1988), *De la libertad de la pasión a la pasión de la Libertad*, Natán, Valencia.
Echeverría, J. (1981), *Leibniz*, Barcanova, Barcelona.
Eguiagaray, F. (1965), *Los intelectuales españoles de Carlos V*, IEP, Madrid.
Elorduy, E. (1948), *Suárez en las controversias sobre la Gracia*, Facultad Teológica Granadina, Granada.
Elvira Perales, A. (1988), *La teoría política de David Hume y el constitucionalismo moderno*, Universidad Complutense.
Equipe de Philosophie (1980), *Pensée hispanique et philosophie française des lumières/Ouvrage collectif de l'équipe de philosophie ibérique et ibéro-américaine*, prefacio de J. L. Abellán, Association des publications de l'Université, Toulouse.
Esteban Romero, A. A. (1944), *La concepción suareziana de la ley: estudio teológico-crítico*, Sevilla.
Fabbri, M. (1972), *Un aspetto dell'Illuminismo spagnolo: l'opera letteraria di Pedro Montegon*, Libreria Goliardica, Pisa.
Falgueras Salinas, I. (1976), *La «Res cogitans» en Espinosa*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona.
Fernández Aguado, F. J. (1990), *Dios «causa sui» en Descartes*, Semsa, Madrid.
Fernández de la Cigoña Cantero, C. y F. J. López Atanes (eds.) (2010), *En la frontera de la modernidad: Francisco Suárez y la ley natural*, prólogo de S. Rábade Romeo CEU, Madrid.
Fernández García, M.ª S. (1996), *La omnipotencia del absoluto en Leibniz*, Newbook, Pamplona.
Fernández Rodríguez, J. L. (1972), *El ente de razón en Francisco de Araujo*, Universidad de Navarra, Pamplona.
Fernández, C. (1970), *Los filósofos modernos: selección de textos*, Editorial Católica, Madrid.
Fernández, F. J. (1998), *El filósofo del océano*, presentación de J. Echeverría, epílogo de I. Balza, Iralka, Irún.
Flórez Miguel, C., M. Hernández Marcos, y R. Albares Albares (dirs.) (2012), *La primera escuela de Salamanca (1406-1516)*, Universidad de Salamanca.
Font Puig, P. (1950), *Significación de Descartes como promotor de la ciencia físico-matemática y del espíritu crítico en filosofía: disertación leída en la sesión celebrada por el Instituto... el 14 de abril de 1950*, Madrid.
Fuertes, A. (1991), *La contingencia en Leibniz (I)*, Universidad de Navarra.
Galdós, R. (1948-1950), *Misterios de la vida de Cristo: teología cristológica y mariana*, BAC, Madrid.
Gallegos Rocafull, J. M. (1948), *La doctrina política del P. Francisco Suárez*, Jus, México D.F.
Gaos, J. (1960), *Museo de filósofos: Sala del cartesianismo*, Universidad Nacional Autónoma, México D.F.

Garagorri, P. (1985), *La filosofía española en el siglo XX: Unamuno, Ortega, Zubiri (dos precursores, Clarín y Ganivet, y cuatro continuadores)*, Alianza, Madrid (versión ampliada de su *Unamuno, Ortega, Zubiri en la filosofía española*, Plenitud, Madrid, 1968).

García Fernández, J. L. (1976), *La facultad de filosofía de la Universidad Pontificia de Comillas y la filosofía española actual* (tesis doctoral).

García Hernández, B. (1997), *Descartes y Plauto: la concepción dramática del sistema cartesiano*, Tecnos, Madrid.

García López, J. (1976), *El conocimiento de Dios en Descartes*, Pamplona.

García Morente, M. (1942), *Ideas para una Filosofía de la Historia de España: discurso correspondiente a la apertura del curso académico 1942-1943*, Imprenta Gráfica Universal, Madrid.

García Sánchez, E. (1995), *Locke*, Orto, Madrid.

García-Mauriño, J. M.ª (1998), *Descartes: Discurso del método, Meditaciones metafísicas: preguntas y respuestas al texto*, Orto, Madrid.

Gilly, C. (1985), *Hispanien und der Basler Buchdruck bis 1600: ein Querschnitt durch die spanische Geistesgeschichte aus der Sicht einer europäischen Buchdruckerstadt*, Helbing & Lichtenhahn, Basel/Frankfurt a.M.

Gilly, C. (2002), *Magia, alchimia, scienza dal '400 al '700: l'influsso di Ermete Trismegisto*, Centri Di Coo, Firenze.

Gómez Arboleya, E. (1946), *Francisco Suárez, S. I. Situación espiritual, vida y obra, metafísica: [1548-1617]*, Universidad de Granada.

Gómez Camacho, F. (1985), *La tasa del precio del trigo en el siglo XVI: la polémica entre Luis de Molina y Melchor de Soria* (tesis doctoral), Universidad Complutense de Madrid.

Gómez Pin, V. (1979), *Conocer Descartes y su obra*, con la colaboración de M. le Doeuf y J. Echeverría, Dopesa, Barcelona.

Gómez Pin, V. (1996), *Descartes: la exigencia filosófica*, Akal, Madrid.

Gómez Rivas, L. (2004), *La escuela de Salamanca, Hugo Grocio, y el liberalismo económico en Gran Bretaña* (tesis doctoral), Universidad Complutense de Madrid.

Gómez Robledo, I. (1947), *Doctrina de Suárez sobre el origen y el sujeto de la autoridad civil*, Jus, México D.F.

González Cuevas, P. C. (2003), *Maeztu. Biografía de un nacionalista española*, Marcial Pons, Madrid.

González Gallego, V. (1984), *Locke: empirismo y experiencia*, Montesinos, Barcelona.

González González, E. (1999), *Los Diálogos de Vives y la imprenta: fortuna de un manual escolar renacentista (1539-1994)*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia.

González Romero, F. (2012), *Pasiones, amor y compasión en la construcción del sujeto moderno: los predecesores de Descartes: siglos XVI y XVII*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid.

González, A. L. (1996), *Las pruebas del absoluto según Leibniz*, Universidad de Navarra.

Granada, M. Á. (1981), *Maquiavelo*, Barcanova, Barcelona.

Granada, M. Á. (1984a), *Amor, spiritus, melancolía*, Universitat Autònoma de Barcelona.

Granada, M. Á. (1984b), G. Bruno, *La cena de las cenizas*, Editora Nacional, Madrid.

Granada, M. Á. (1985), F. Bacon, *La gran Restauración*, Alianza, Madrid.
Granada, M. Á. (1987), *Antología de Maquiavelo*, Península, Barcelona.
Granada, M. Á. (1988), *Cosmología, religión y política en el renacimiento: Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*, Anthropos, Barcelona.
Granada, M. Á. (1990a), *Giordano Bruno y América: de la crítica de la colonización a la crítica del cristianismo*, Universitat de Barcelona.
Granada, M. Á. (1990b), G. Bruno. *Cábala del caballo Pegaso*, Alianza, Madrid.
Granada, M. Á. (1991), *Giordano Brunos Deutung des Kopernikus als eines «Gotterleuchteten» und die «Narratio prima» von Rheticus*, Weinheim.
Granada, M. Á. (1993a), *Giordano Bruno e l'interpretazione della tradizione filosofica: l'aristotelismo e il cristianesimo*, Franco Angeli, Milano.
Granada, M. Á. (1993b), G. Bruno. *Del infinito, el universo y los mundos*, Alianza, Madrid.
Granada, M. Á. (1996), *El debate cosmológico en 1588: Bruno, Brahe, Rothmann, Ursus, Röslin*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Torino.
Granada, M. Á. (2000), *El umbral de la modernidad: estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Herder, Barcelona.
Granada, M. Á. (2002), *Giordano Bruno: universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Herder, Barcelona.
Granada, M. Á. (2005), *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Herder, Barcelona.
Granada, M. Á. (2007), T. Campanella. *La ciudad del sol* (trad.), Tecnos, Madrid.
Granada, M. Á. (2008), E. de Rotterdam. *Escritos de crítica religiosa y política* (con estudio preliminar y notas), Tecnos, Madrid.
Granada, M. Á. (2012), Bernardino Telesio. *Sobre los Cometas y la Vía Láctea = De cometis et lacteo circulo* (ed. del texto latino y notas, con introd., trad. y notas), Tecnos, Madrid.
Guisán, E. (1985), *Cómo ser un buen empirista en ética*, Universidad de Santiago de Compostela.
Guy, A. (1943a), *Esquisse des progrès de la spéculation philosophique et théologique à Salamanque au cours du XVIe siècle*, A. Bontemps, Limoges.
Guy, A. (1943b), *La pensée de Fray Luis de León: contribution à l'étude de la philosophie espagnole au XVIe siècle*, Bontemps, Limoges.
Hellín, J. (1947), *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, Editora Nacional, Madrid.
Herrero, J. (1988), *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Alianza, Madrid.
Hill, B. y H. Lagerlund (2012), *The philosophy of Francisco Suárez*, Oxford University Press, New York.
Höllhuber, I. (1967), *Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich*, Ernst Reinhardt, München.
Huarte, J. (1992), *Realidad y conocimiento*. Vol. I: *Análisis crítico del racionalismo cartesiano*, Unión Editorial, Madrid.
Iglesias Cano, M.ª del C. (1978), *Idea de naturaleza y ciencias naturales en el pensamiento político y sociológico de Montesquieu* (tesis doctoral) (Alianza, Madrid).
Iturrioz, J. (1949), *Estudios sobre la Metafísica de Francisco Suárez*, Aldecoa, Burgos.
Jiménez Moreno, L. (coord.) (1996), *La Universidad Complutense cisneriana: impulso filosófico, científico y literario, siglos XVI y XVII*, prólogo de G. Villapalos Salas, Universidad Complutense de Madrid.

Jordán de Urríes, J. (1921), *El P. Suárez y la estética metafísica*, Subirana, Barcelona.
Juderías, J. (1918), *La reconstrucción de la Historia de España desde el punto de vista nacional: Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia en el acto de recepción pública el día 28 de Abril de 1918*, Real Academia de la Historia, Imprenta Clásica Española, Madrid.
Juderías, J. (s. a.), *La Leyenda negra; estudios acerca del concepto de España en el extranjero*, Araluce, Barcelona.
Lamacchia, A. (ed.) (1995), *La filosofía nel siglo de oro: studi sul tardo Rinascimento spagnolo*, Levante, Bari.
Lanseros, M. (1949), *La autoridad civil en Francisco Suárez: estudio de investigación histórico-doctrinal sobre su necesidad y origen*, IEP, Madrid.
Lewalter, E. (1967), *Spanisch-Jesuitische und Deutsch-Luterische Metaphysik des 17. Jahrhunderts*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
López Atanes, F. J., Í. de Bustos y Pardo y M. de Villena (eds.) (2010), *Suárez: una aproximación al tratado de las leyes y la defensa de la fe*, Fundación C. Nuestra Señora del Carmen y Fundación Portillo, Unión Editorial/CEU.
López Quintás, A. (1970), *Filosofía española contemporánea: temas y autores*, BAC, Madrid.
López Sastre, G. (1990), *La crítica epistemológica y moral a la religión en el pensamiento de David Hume*, Universidad Complutense.
Luna Alcoba, M. (1996), *La ley de continuidad en G.W. Leibniz*, Universidad de Sevilla.
Mangas Martín, A. (dir.) (1992), *La Escuela de Salamanca y el derecho internacional en América. Del pasado al futuro*, Jornadas Iberoamericanas de la Asociación Española de Profesores de Derecho Internacional y Relaciones Internacionales, Salamanca.
Maravall, J. A. (1975), *Estudios de Historia del pensamiento español. Serie Tercera, El siglo* XVII, Cultura Hispánica, Madrid.
Marías, J. (1955), *Filosofía actual y existencialismo en España*, Revista de Occidente, Madrid.
Marías, J. (1959), *La Escuela de Madrid: estudios de filosofía española*, Emecé, Buenos Aires.
Marías, J. (1963), *Filosofía española actual: [Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri]*, Espasa-Calpe, Madrid (primera ed. 1948; reeds. 1956, 1973).
Martín, F. J. (1999), *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*, Biblioteca Nueva, Madrid.
Martínez de Pisón, J. (1992), *Justicia y orden político en David Hume: sus fundamentos filosóficos*, CEC, Madrid.
Martínez Gómez, L. (1961), *Bibliografía filosófica española e hispanoamericana: 1940-1958*, Juan Flors, Barcelona.
Martínez Liébana, I. (1996), *El problema del conocimiento del mundo externo en Descartes, Locke y Berkeley*, Eos, Madrid.
Martínez Martínez, F. J. (1988), *Materialismo, idea de totalidad y método deductivo en Espinosa*, UNED, Madrid.
Martínez Martínez, J. A. (1994), *René Descartes: (1596-1650)*, Orto, Madrid.
Martínez Marzoa, F. (1991), *Cálculo y ser: aproximación a Leibniz*, Visor, Madrid.
Martínez Marzoa, J. (1974), *La filosofía actual en España*, Zona abierta, Madrid.
Mellizo, C. (1978), *En torno a Hume. Tres ensayos de aproximación*, Monte Casino, Zamora.

Méndez Bejarano, M. (s. a.), *Historia de la filosofía en España hasta el siglo XX: ensayo*, Renacimiento, Madrid.
Menéndez y Pelayo, M. (1955/1964), *La filosofía española*, selección e introd. de C. Lascaris Comneno, Rialp, Madrid.
Mermall, T. (1978), *La retórica del humanismo: la cultura española después de Ortega*, Taurus, Madrid.
Mindán Manero, M. (1991), *Andrés Piquer: Filosofía y Medicina en la España del siglo XVIII*, Librería general, Zaragoza.
Molina Mejía, A. (1993), *El pensamiento moderno: Descartes*, Ágora, Málaga.
Molina Meliá, A. (1974), *Iglesia y Estado en el Siglo de Oro español: El pensamiento de Francisco Suárez*, Universidad de Valencia.
Montes Fuentes, M.ª J. (1991), *La identidad personal en David Hume*, Universidad Complutense.
Morillo-Velarde Taberné, D. (1992), *J. Locke y D. Hume: el empirismo, conocimiento y ética*, Mare Nostrum, Madrid.
Morodo, R. (1980), *Acción española: orígenes ideológicos del franquismo*, Tucar, Madrid; Alianza, Madrid, 1985.
Múgica, P. (1948), *Bibliografía suareciana*, Universidad de Granada.
Muñoz-Alonso López, G. (1985), *El legado de Descartes: Método y «Mathesis universalis»*, Grupodis, Madrid.
Murillo Murillo, I. (1984), *El sentido de la ciencia en Leibniz: hacia una teoría integral de la ciencia*, Universidad Complutense de Madrid.
Nájera Pérez, E. (2003), *Del ego cogito al vrai homme: la doble mirada de Descartes sobre el ser humano*, Universidad Politécnica, Valencia.
Navarro Cordón, J. M. (1966), *Método y filosofía en Descartes*, Universidad Complutense, Madrid, 1966.
Navarro, A. (1994), *La correspondencia filosófica Leibniz – Eckhard* (introd. y trad.), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
Nicolás, J. A. (1993), *Razón, verdad y libertad en G. W. Leibniz: análisis histórico-crítico del principio de razón suficiente*, Universidad de Granada.
Nicolás, J. A. y M.ª J. Frápolli (eds.) (2001), *Evaluando la modernidad: el legado cartesiano en el pensamiento actual*, Comares, Granada.
Noreña, C. G. (1975), *Studies in Spanish Renaissance thought*, Nijhoff, The Hague.
Olagüe, I. (s. a.), *La decadencia española: ensayo para la rectificación de la Historia de España*, Librería Internacional, San Sebastián.
Orio de Miguel, B. (1993), *Leibniz y la tradición teosófico-kabbalística: Francisco Mercurio van Helmont* (tesis doctoral), Editorial de la Universidad Complutense, Madrid.
Orrego, S. (2008), Luis de León. *Dios y su imagen en el hombre: lecciones inéditas sobre el Libro I de las Sentencias (1570)* (introd., transcripción, trad., verificación de fuentes y notas), EUNSA, Pamplona.
Ortiz Ibarz, J. M. (1988), *El origen radical de las cosas: Metafísica leibniciana de la creación*, Universidad de Navarra.
Pace, P. (1986), *Civil disobedience in Francisco Suarez*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid.
Palacios, L. E. (1951), *El mito de la nueva cristiandad*, Rialp, Madrid.
Pena González, M. A. (2008), *Aproximación bibliográfica a la(s) Escuela(s) de Salamanca*, Universidad Pontificia de Salamanca.
Pena González, M. A. (2009), *La Escuela de Salamanca: de la monarquía hispánica al orbe católico*, BAC, Madrid.

Peña Echevarría, J. (1992), *Libertad y comunidad en Espinosa*, Seminario Spinoza, Ciudad Real.
Peña Echeverría, F. J. (1989), *La filosofía política de Espinosa*, Secretariado de Publicaciones, Universidad de Valladolid.
Peña Echeverría, F. J. (1992), *Libertad y comunidad en Espinosa*, Seminario «Spinoza» (Departamento de Filosofía), Ciudad Real.
Peña, V. (1995), *Espinosa: categorías jurídicas y ontología dinámica*, Seminario Spinoza, Ciudad Real.
Pereña Vicente, L. (1954), *Teoría de la guerra en Francisco Suárez y la política imperial de España*. Vol. 1: *Guerra y Estado*; *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*. Vol. 2: *Texto crítico*, CSIC, Instituto «Francisco de Vitoria», Madrid.
Pereña Vicente, L. (1956), F. Suárez. *Guerra, intervención, paz internacional* (estudio, trad. y notas), Espasa-Calpe, Madrid.
Pereña, L. (1986), *La Escuela de Salamanca: proceso a la conquista de América*, Caja de Ahorros y Monte de Piedad, Salamanca.
Pereña, L. (1992a), *Derechos y deberes entre los indios y españoles en el Nuevo Mundo según Francisco de Vitoria = The Rights and Obligations of Indians and Spaniards in the New World according to Francisco de Vitoria*, Universidad Pontificia/The Catholic University of America, Salamanca/Washington.
Pereña, L. (1992b), *La Escuela de Salamanca: conciencia crítica de América en el centenario de la reconciliación*, Universidad Pontificia, Salamanca, Cátedra V Centenario.
Pereña, L. (dir.) (2002), *Corpus hispanorum de pace: inventario de fuentes y documentos: claves de interpretación histórica: la Escuela de Salamanca, el legado de paz Francisco de Vitoria*, Foro Hispanoamericano Francisco de Vitoria, Madrid.
Pérez de Laborda, A. (1977), *Leibniz y Newton*. Vol. I: *La discusión sobre la invención del cálculo infinitesimal*, Universidad Pontificia de Salamanca.
Pérez Magallón, J. (2002), *Construyendo la modernidad: la cultura española en el tiempo de los novatores (1675-1725)*, CSIC, Instituto de la Lengua española, Madrid.
Pezoa Bissières, Á. (1997), *Política y economía en el pensamiento de John Locke*, prólogo de R. Alvira, Eunsa, Pamplona.
Piñera, H. (1970), *El pensamiento español de los siglos XVI y XVII*, Las Américas, New York.
Polo, L. (1963), *Evidencia y realidad en Descartes*, Rialp, Madrid; reed. 1996.
Puy Muñoz, F. (1966), *El pensamiento tradicional en la España del siglo XVIII, 1700-1760: introducción para un estudio de las ideas jurídico-políticas españolas en dicho periodo histórico*, IEP, Madrid.
Quiroz-Martínez, O. V. (1949), *La introducción de la filosofía moderna en España: el eclecticismo español de los siglos XVII y XVIII*, El Colegio de México, México D.F.
Rábade Romeo, S. (1971), *Descartes y la gnoseología moderna*, G. del Toro, Madrid; ahora en *Obras Completas*, vol. III: *El racionalismo; Descartes y Espinosa*, ed. de A. M. López Molina, Trotta/CEU Universidad San Pablo, Madrid, 2006.
Rábade Romeo, S. (1987), *Espinosa: Razón y felicidad*, Cincel, Madrid.
Rábade, S. (1975), *Hume y el fenomenismo moderno*, Gredos, Madrid.
Racionero, Q. y C. Roldán (comps.) (1994), *G. W. Leibniz: analogía y expresión*, Editorial de la Universidad Complutense, Madrid.

Ramos, D. (dir.) (1984), *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América*, CSIC, Madrid.
Ranch Sales, E. y F.-M. Pérez Herranz (dirs.) (1997), *Seminario de Filosofía, Centenario de René Descartes (1596-1996)*, Universidad de Alicante, 1997.
Redondo Redondo, M.ª L. (1991), *Utopía vitoriana y realidad indiana* (tesis doctoral), Universidad Complutense de Madrid.
Rey Carrera, J. (1938), *El resurgir de España previsto por nuestros grandes pensadores: Donoso, Balmes, Aparisi, Menéndez y Pelayo, Vázquez de Mella*, Editorial Española, San Sebastián.
Ríos, F. de los (1927), *Religión y estado en la España del siglo XVI*, Instituto de las Españas en los Estados Unidos, Nueva York.
Rivera, A. (1999), *La política del Cielo*, Memoria Europeae, Olms, Hildesheim.
Rivera, A. (2008), *El dios de los tiranos*, Almuzara, Córdoba.
Sainz Rodríguez, P. (1924), *Evolución de las ideas sobre la decadencia española: discurso leído en la solemne inauguración del curso académico de 1924 a 1925*, Universidad Central, Imprenta Colonial, Madrid.
Salas Ortueta, J. de (1977), *El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibniz y en Hume*, Universidad de Granada.
Salas, J. de (1994), *Razón y legitimidad en Leibniz: una interpretación desde Ortega*, Tecnos, Madrid, 1994.
Sánchez González, M. Á. (1987), *La presencia de la medicina en la obra de John Locke (1632-1704)*, Editorial de la Universidad Complutense, Madrid.
Sánchez-Blanco, F. (1999), *La mentalidad ilustrada*, Taurus, Madrid.
Sanvisens i Marfull, A. (1953), *Un médico-filósofo español del siglo XVIII, el doctor Andrés Piquer*, CSIC, Instituto «Luis Vives» de Filosofía, Barcelona.
Saña, H. (2007), *Historia de la filosofía española: su influencia en el pensamiento universal*, Almuzara, Córdoba.
Scorraille, R. de (2005), *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*, Analecta, Pamplona.
Simón Rey, D. (1977), *Filosofía del XVIII en Salamanca* (tesis doctoral), Universidad Complutense de Madrid.
Solana, M. (1928), *Los grandes escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII: sus doctrinas filosóficas y su significación en la historia de la filosofía*, Imprenta de la Viuda e Hijos de Jaime Ratés, Madrid.
Solana, M. (1940-1941), *Historia de la filosofía española: época del Renacimiento (siglo XVI)*, Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, Madrid.
Solar Cayón, J. I. (1996), *La teoría de la tolerancia en John Locke*, Universidad Carlos III/Dykinson, Madrid.
Soto Bruna, M.ª J. (1988), *Individuo y unidad: la sustancia individual según Leibniz*, Universidad de Navarra.
Souto Rodríguez, J. M. (2004), *El siglo XVIII español: cultura, ciencia y filosofía*, Mileto, Madrid.
Stegmüller, F. (1934), Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela Salmantina, Balmes, Barcelona.
Subirats, E. (1981), *La ilustración insuficiente*, Taurus, Madrid.
Tierno Galván, E. (1952), «El fundamento inconmovible del pensamiento de Ramiro de Maeztu»: *Cuadernos hispanoamericanos*, 33-34, 130-135.

Truyol y Serra, A. (1972), *Grocio y Leibniz desde una perspectiva actual*, Sucae, Caracas.
Turró, S. (1985), *Descartes: Del hermetismo a la nueva ciencia*, prólogo de E. Lledó, Anthropos, Barcelona.
Vázquez García, F. (2009), *La filosofía española: herederos y pretendientes: una lectura sociológica (1963-1990)*, Abada, Madrid.
Vial Larrain, J. de D. (1971), *La metafísica cartesiana*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile.
Vicens, J. A. (1991), *Meditació i metafísica en Descartes: la meditació com a forma del pensament metafísic*, Anthropos, Barcelona.
Villacañas Berlanga, J. L. (1987), *Racionalidad Crítica*, *Una introducción a la filosofía de Kant*, Tecnos, Madrid.
Villacañas Berlanga, J. L. (1999a), *Res publica. Una aproximación normativa a la política*, Akal, Madrid.
Villacañas Berlanga, J. L. (1999b), *La nación y la guerra* o *equilibrio y hegemonía como modos de concebir Europa*, Res Publica, Murcia.
Villacañas Berlanga, J. L. (2004), «Gracián en el paisaje filosófico alemán», en M. Grande y R. Pinilla (eds.), *Barroco y Modernidad*, Madrid, 283-307.
Villacañas Berlanga, J. L. (2005a), *Kant en España*, Verbum, Madrid.
Villacañas Berlanga, J. L. (2005b), «L'Imposibile Leviatano», en G. Duso (ed.), *Sui Concetto giuridici e politici della costituzione dell'Europa*, Franco Angeli, Milano.
Villacañas Berlanga, J. L. (2005c), «Autoafirmación, paranoia y subjetividad moderna: Freud sobre Don Quijote», en *El Quijote y el pensamiento moderno*, Sociedad estatal de celebraciones culturales, vol. II, Madrid, 553-587.
Villacañas Berlanga, J. L. (2007), «Hispanidad: Morente y Maeztu»: *The Colorado Review of Hispanic Studies*, 3/5, 121-147.
Villacañas Berlanga, J. L. (2009a), «La generación de Saavedra Fajardo», en J. J. Ibáñez, *Pensar en la edad de hierro*, CAM, Murcia.
Villacañas Berlanga, J. L. (2009b), *Rariora et minora* (ed. e introd. de los escritos menores de Saavedra Fajardo), Tres Fronteras, Murcia.
Villacañas Berlanga, J. L. (2011a), «El esquema clásico en Gracián: continuidad y variación»: *Eikasia. Revista de Filosofía*, V/37. http://www.revistadefilosofia.com, 211-241.
Villacañas Berlanga, J. L. (2011b), «Spinoza, democracia y subjetividad marrana»: *Revista Política Común*, 1/1, 53-84.
Villacañas, L. S. (2012), «Entre el instante y la continuidad, la palabra y la verdad. La Perfecta razón de Estado de Juan Blázquez de Mayoralgo»: *Revista de Estudios Políticos* (n. e.), 158, 13-40.
Villacañas Berlanga, J. L. (en prensa), «Vidas de estudiantes, Furió Çeriol y la Pragmática de 1559», en J. J. Ruiz Ibáñez, *Emigrantes en la época de Felipe II*.
Villoro, L. (1965), *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, FCE, México D.F.
Wences Simon, M.ª I. (1996), *En torno al origen del concepto moderno de sociedad civil. (*Locke, Ferguson y Hegel), Universidad Carlos III/Dykinson, Madrid.
White, K. (ed.) (1997), *Hispanic philosophy in the age of discovery*, The Catholic University of America Press, Washington D.C.
Xirau Palau, J. (1921), *Leibniz: las condiciones de la verdad eternal*, Barcelona.
Xirau Palau, J. (1923), *Rousseau y las ideas políticas modernas*, Reus, Madrid.
Xirau Palau, J. (1927a), *Descartes y el idealismo subjetivista moderno*, Univer-

sidad de Barcelona; luego en Íd., *Descartes, Leibniz, Rousseau*, Universidad Nacional Autónoma, México D. F., 1973.
Xirau Palau, J. (1927b), *El sentido de la verdad*, Cervantes, Barcelona.
Zabalza Goicoecheandía, M. Á. (1995), *La «Relación» en Leibniz: significado y usos*, Eunate, Pamplona.
Zambrano, M. (1936), *La salvación del individuo en Espinosa*, Madrid.
Zaragüeta Bengoechea, J. (1941), *La filosofía de Suárez y el pensamiento actual*, Universidad de Granada.
Zaragüeta, J. (1963), *Estudios filosóficos*, CSIC, Instituto Luis Vives de filosofía, Sociedad española de Filosofía, Madrid.
Zorita Tomillo, E. (1968), *«Ideas para una interpretación de la decadencia española»: discurso inaugural del año académico 1968-69*, Universidad de Oviedo.

ÍNDICE ANALÍTICO

ÍNDICE DE NOMBRES

NOTA BIOGRÁFICA DE AUTORES

Atocha Aliseda Llera (Ciudad de México, 1964). Licenciada en Matemáticas por la UNAM y doctora en Filosofía por la Universidad de Stanford. Es investigadora titular en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Sus temas de investigación son el razonamiento abductivo y las lógicas del descubrimiento científico. Actualmente trabaja en la aplicación de modelos formales en el diagnóstico médico. Ha publicado: *Seeking Explanations: Abduction in Logic, Philosophy of Science and Artificial Intelligence* (1997), *Abductive Reasoning: Logical Investigations into the Process of Discovery and Explanation* (2006), *Perspectivas y horizontes de la filosofía de la ciencia a la vuelta del tercer milenio* (ed.) (2009) e innumerables capítulos de libros y artículos.

Marcelo D. Boeri, natural de Buenos Aires (Argentina), doctor en filosofía por la Universidad del Salvador de Buenos Aires, investigador CONICET y profesor visitante en las universidades de Harvard, Georgetown y Brown, actualmente es profesor de Filosofía antigua y Ética en la Universidad Alberto Hurtado de Santiago de Chile. Sus principales áreas son metafísica (continental), filosofía política antigua (Platón, Aristóteles, estoicismo) y moderna (Locke y Kant), ética antigua (Platón, Aristóteles, estoicismo), moderna (Kant) y contemporánea (Moore, Foot). Es autor de numerosos libros e innumerables artículos.

Fernando Broncano (Salamanca, 1954). Catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia en la Universidad Carlos III de Madrid. Su trabajo se ha centrado en la noción de racionalidad, tanto en sus aspectos teóricos como epistémicos y prácticos, y en los últimos años ha derivado hacia el estudio de las relaciones entre ciencia, técnica y cultura. Es autor, entre otras obras, de *Mundos artificiales* (2000), *Saber en condiciones* (2003), *Entre ingenieros y ciudadanos* (2006), *La melancolía del ciborg* (2009) y *La estrategia del simbionte* (2012).

Claudia Fabiana D'Amico, natural de Argentina, es profesora titular en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata y profesora asociada de Historia de la Filosofía Medieval en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Es investigadora independiente del CONICET; codirectora del Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires, presidenta de la Sociedad Iberoamericana de Neoplatonismo y secretaria de redacción de la revista *Patristica et Mediaevalia*. Ha publicado *Nicolás de Cusa frente a la condena de Meister Eckhart: El cardenal y la herejía* (2011), «La recepción del pensamiento de Proclo en la obra de Nicolás de Cusa» (2009), «Nikolaus von Kues als Leser von Proklos» (2007), y ha editado *Todo y nada de todo. Selección de textos del neoplatonismo latino medieval* (2008).

María Cristina Di Gregori (La Plata, Argentina, 1953). Su labor académica se centra en las áreas de la gnoseología y la epistemología. Docente en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata es colaboradora del CONICET. Dirige el Proyecto de Investigación *Dimensiones de la racionalidad desde una perspectiva pragmatista*. Entre sus últimas publicaciones figuran: «William James. Esbozos de una teoría de la racionalidad» (con C. Durán) (2011), «Las emociones en la ciencia y el arte» (con A. R. Pérez Ransanz) (2010) y «John Dewey. ¿Cuestiones de énfasis?» (2013).

Maite Ezcurdia Olavarrieta. Doctora en Filosofía por el King's College de la Universidad de Londres es investigadora del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM donde coordina los Seminarios de Filosofía de la Mente y de Filosofía del Lenguaje. Sus intereses se centran principalmente en cuatro áreas: filosofía del lenguaje, filosofía de la mente, ciencia cognitiva y epistemología. Ha trabajado en los siguientes temas: expresiones referenciales, la división entre semántica y pragmática, la naturaleza de la comprensión lingüística, conocimiento del lenguaje e innatismo, expresiones referenciales, contextualismo, sentidos fregeanos, autopensamientos, sensaciones y percepción visual. Entre 2005 y 2011 ha sido directora de *Crítica. Revista Hispanoamericana de Filosofía*. Ha publicado, entre otros trabajos: *Los indéxicos y la semántica de Kaplan* (2014), *The Semantics-Pragmatics Boundary in Philosophy: A Reader* (2013), *La Naturaleza de la Experiencia* (2 vols., con O. Hansberg) y *Orayen: de la forma lógica al significado* (2007).

María Gracia Manzano Arjona (Archidona, Málaga, 1950). Catedrática de Lógica y Filosofía de la Ciencia en la Universidad de Salamanca e investigadora del Instituto Universitario de Estudios de la Ciencia y la Tecnología y profesor visitante en la Universidad de Stanford. Sus principales líneas de investigación son las lógicas de orden superior y lógicas para la red. Es autora, entre otros trabajos, de *Teoría de Modelos* (1989), *Model Theory* (1999), *Extensions of First-Order Logic* (1996 y 2005), *Lógica para principiantes* (2004) y *Lógica, lógicas y logicidad* (2006).

Alfredo Marcos (León, España, 1961). Es doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona y catedrático de Filosofía de la Ciencia en la Universidad de Valladolid. Sus líneas de investigación son filosofía general de la ciencia, filosofía de la biología, bioética y ética ambiental, estudios aristotélicos y posmodernidad y filosofía de la información y comunicación de la ciencia. Ha publicado más de una decena de libros y numerosos artículos en revistas nacionales e internacionales, como *Studies in History and Philosophy of Science*. Entre sus libros se cuentan: *Pierre Duhem. La filosofía de la ciencia en sus orígenes* (1988), *Aristóteles y otros animales* (1996), *Hacia una filosofía de la ciencia amplia* (2000), *El testamento de Aristóteles* (2000), *Filosofía de la Ciencia. Nuevas dimensiones* (2010). Entre sus numerosos capítulos de libro, el último, que lleva por título «Bioinformation», está incluido en el libro *Information and Living Systems: Philosophical and Scientific Perspectives* (2010).

Francisco José Martínez (Madrid, 1952). Doctor en filosofía e ingeniero aeronáutico, catedrático de Filosofía y actualmente director del Departamento de Filosofía Moral y Política de la Universidad Nacional de Educación a Distancia y miembro de la Fundación de Investigaciones Marxistas. Su trayectoria investigadora se ha centrado en torno a Spinoza y el Barroco, el posestructuralismo y el pensamiento marxista, siendo autor, entre otros, de los siguientes libros: *Ontologia y diferencia: La filosofía de G. Deleuze* (1987), *Metafísica* (1988), *Materialismo, idea de totalidad y método deductivo en Espinosa* (1988), *Las ontologías de M. Foucault* (1995) y *Spinoza en su siglo* (ed.) (2012).

Ana Rosa Pérez Ransanz (Córdoba, Veracruz, 1951). Doctora en filosofía por la UNAM e investigadora del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Especialista en filosofía de la ciencia, ha sido profesora en la Universidad Autónoma Metropolitana de México e investigadora visitante en universidades de Estados Unidos de América y España. Ha publicado *Kuhn y el cambio científico* (1999), *Metodología de la investigación* (con León Olivé) (2006) y *La muerte en el pensamiento de A. Camus* (con Antonio Zirión) (1981), así como numerosos artículos y capítulos de libros, colaborando en los volúmenes 4 y 9 de la EIAF.

Rafael Ramón Guerrero (Granada, 1948). Es catedrático emérito de Historia de la Filosofía Medieval en la Universidad Complutense de Madrid. Miembro titular de diversas sociedades nacionales e internacionales dedicadas al estudio de la filosofía medieval, ha sido profesor visitante en diversas universidades españolas, europeas y americanas y ha participado en numerosos congresos, seminarios y encuentros en España, Europa, América y países del mundo islámico. Entre sus publicaciones cabe destacar: *La recepción árabe del «De anima» de Aristóteles: al-Kindî y al-Fârâbî* (1992), *Avicena (*ca. *980-1037)* (1994), *Historia de la Filosofía medieval* (1996), *Averroes: Sobre filosofía y religión* (introducción y selección de textos) (1998), *Filosofías árabe y judía* (2001), *Al-Fârâbî: El camino de la felicidad* (traducción, introducción

y notas) (2002) y *Al-Fârâbî: Obras filosóficas y políticas* (traducción, introducción y notas) (2008).

Liza Déborah Skidelsky es doctora en Filosofía, profesora del Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad Tres de Febrero e investigadora del CONICET. Sus intereses se centran en metafísica, filosofía de la mente y filosofía de las ciencias cognitivas. Sus temas principales de investigación son las representaciones mentales y la arquitectura cognitiva. Ha publicado: *Cuestiones mentales. Debates filosóficos contemporáneos* (comp.) (2009), *Cuestiones mentales. Debates contemporáneos en filosofía y psicología* (comp.) (2010) y numerosos artículos en revistas de Argentina, Perú, Brasil, México, España, Alemania y Estados Unidos.

José Luis Villacañas Berlanga (Úbeda, Jaén, 1955). Es doctor en Filosofía por la Universidad de Valencia, catedrático y director del Departamento de Historia de la Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Ha publicado obras de filosofía e historia, entre las que destacan: *Tragedia y teodicea de la historia* (1995), *La formación de los reinos hispánicos* (2005), *Kant en España: los neokantianos españoles en el siglo XIX* (2006), *La monarquía hispánica* (2008), *Conflicto y poder. Ensayos sobre Carl Schmitt* (2008) y *¿Qué imperio?* (2008). Desde 1998, dirige la revista de filosofía política *Res Publica* y, desde 2002, la Biblioteca Digital Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico. Entre los años 1999 y 2003 fue director de la Biblioteca Valenciana.

José María Zamora Calvo (Palencia, 1970). Licenciado en Filosofía por la Universidad de Valladolid (1993), y doctor en Filosofía por esta misma universidad (1998). Profesor Titular de Filosofía Antigua en la Universidad Autónoma de Madrid, ha realizado estancias de investigación posdoctoral en el Centre Jean Pépin UPR 76 del CNRS, Villejuif (Francia). Ha publicado: *La génesis de lo múltiple. Materia y mundo sensible en Plotino* (2000), *Herramientas informáticas aplicadas al estudio de la Antigüedad* (ed.) (2005), *La amistad en la filosofía antigua* (2009), *Εὔνοια. Estudios de filosofía antigua. Un homenaje a M.ª Isabel Santa Cruz* (con Alfonso Correa) (2009), y colaborado con Enrique A. Ramos Jurado *et al.* en Porfirio de Tiro, *Contra los cristianos* (2006), Platón, *Timeo* (2010) y *Neoplatonic Questions* (2011). Es presidente de la Sección española de la ISNS-International Society for Neoplatonic Studies, y miembro de la SIFG-Sociedad Ibérica de Filosofía Griega. En la actualidad coordina el Grupo de investigación reconocido por la UAM: «Influencias de las éticas griegas en la filosofía contemporánea».